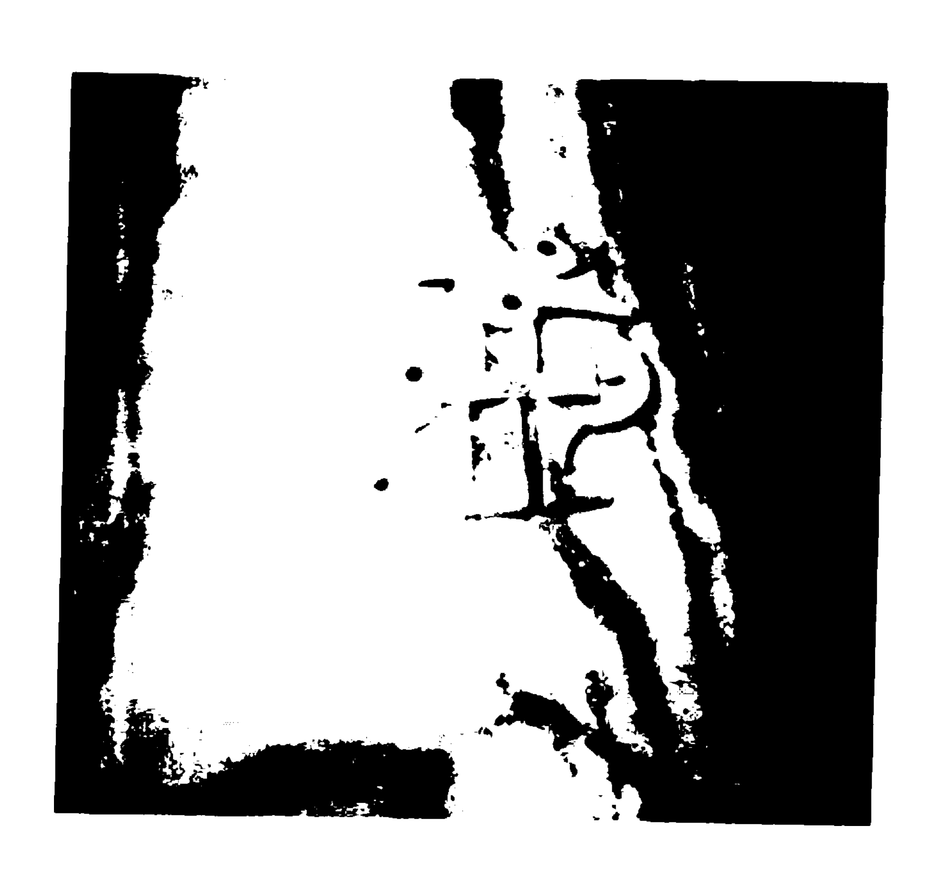
محمد كريم الكواز

أبحاث في بلاغة القرآن الكريم





أبحاث في بلاغة
القرآن الكريم

أبحاث في بلاغة
القرآن الكريم

محمد كريم الكوّاز



Arab Diffusion Company

محمد كريم الكوّاز

أبحاث في بلاغة القرآن الكريم



ص.ب 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت-لبنان
هاتف ٩٦١-١٦٥٩١٤٨، فاكس ٩٦١-١٦٥٩١٥٠٠

الطبعة الأولى ٢٠٠٦

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾.

المقدمـة

شكّلت الدراسات القرآنية الأساس الحضاري العربي، فمنها تفرعت علوم العربية المختلفة، وعليها تأسست أصول البحث، وبها أخذت مناهج التفكير، ذلك أن (الكلام الإلهي) فاق عقول سامعيه، وامتلك مدارات تفكيرهم، فجهدوا الى دراسته وتعلّمه، واكتشاف أسرار تعبيره وأسلوبه. ومازالت الجهود تتوالى، والإسهامات تتعدد، والأفكار تتراكم، وكلها تسعى الى فهم معانيه، وإدراك دلالاته، واستشراف آفاقه، فكان أن كثرت وجوه إعجازه كثرة أوجبت إفرادها بكتب، وتنوعت تنوعاً يشير الى اختلاف الثقافات والأقوام.

ومهما يكن، فالوجه البلاغي من الإعجاز كان مناط التحدي، حين تلا الرسول الكريم ﷺ أول القرآن، فأعجز الناس أن يأتوا بسورة من مثله، وتمت الغلبة للحق، وبان السراط المستقيم لأولي الألباب، والوجه البلاغي من الإعجاز يتجدد، الآن، بتجدد البحث فيه ومعاودة دراسته، إذ هو يعمّق إيمان المسلم بكتابه، ويزيده اطمئناناً كلما تُليت آياته، ويوسّع مديات وعيه وآفاق تفكيره، كما أن فيه ظواهر حرية بالبحث، بالإفادة من مناهج الدراسات المعاصرة، وذلك كدراسة البناء الكلي للقرآن الكريم، ودراسة بناء السورة فيه، ودراسة القرآن الكريم بوصفه جنساً من الكلام، يخرج عن أجناس الكلام المألوفة، وغير ذلك كثير.

هذه أبحاث تسعى الى دراسة الوجه البلاغي من القرآن، بالمنهج البلاغي الذي أرسى قواعده علماء البلاغة العربية، وكذلك بتوظيف بعض الأفكار الحديثة توظيفاً يخدم التعبير القرآني، فكانت فكرة البحث الأول (الأصل والعدول، بحث في المجاز القرآني)، تقوم على أن مفهوم الحقيقة، في الدراسة البلاغية، هو الأصل الذي انبثق منه المجاز، فالمجاز هو عدول عن أصل، واتساع في التعبير، وبذا تدخل فيه موضوعات، جعلها

البلاغيون المتأخرون خارج مباحث المجاز، كالحذف والالتفات، والتعبير عن المفرد بالجمع، وبالجمع عن المفرد وغير ذلك. واهتم المدخل الثاني (دلالة البيان القرآني) بدراسة مصطلح (البيان) في الثقافة العربية، ثم برصد استعمالات المصطلح في بيئة الدراسات القرآنية، حيث كان البيان يرادف مصطلح (البلاغة)، وذلك خارج عن جعل البيان أحد علوم البلاغة. وأوضح البحث الثالث (الفصاحة وفصاحة القرآن الكريم) مفهوم الفصاحة، كما تداوله العلماء في اللغة، وفي الاصطلاح، وقد اختلفوا فيه اختلاف مناهجهم في البحث، فمنهم من اتبع منهج علماء الكلام، ومنهم من اتبع منهج الأدباء الكتّاب، وهم يوجهون عنايتهم نحو الجانب الصوتي من الأسلوب القرآني، لبيان تأثيره في نفوس متلقيه. وقد استحوذت نظرية النظم، في البحث الأسلوبي المعاصر، على اهتمام الباحثين، وطبّقوها على الأجناس الأدبية المختلفة، وتحصّلوا على نتائج باهرة، ونظرية النظم هذه جسّدها، من قبل، وطبّقها علماء الإعجاز، وألمحوا الى أنها مناط التفاوت في الأساليب، وأنها هي الأساس في الإعجاز، وهي تبدأ بأوائل الدراسات القرآنية، وتصل الى عبد القاهر الجرجاني الذي رسّخ أصولها، ووسع تطبيقها، فصارت تقترن به، ومضى العلماء بعده على نهجه، وقد تكفل البحث الرابع (النظم المعجز ونظرية النظم) بتفصيل ذلك.ونظر البحث الخامس (نظرة في البديع القرآني) الى مفهوم البديع، كما أشار اليه ابن المعتز في كتابه(البديع)، وفي هذا البحث محاولة لفصل دلالة المصطلح من فكرة (التحسين الزائد) التي أُلحقت به فيما بعد، ودراسة البديع ضمن سياق الآيات والمعاني التي استدعته.

أرجو أن تكون هذه الأبحاث إضافة متواضعة على المكتبة القرآنية، ولله ـ وحده ـ الكمال.

الأصل والعدول
بحث في المجاز القرآني

في المجاز القرآني سعة وعمق، يمكن للدراسات الحديثة أن تفيد منهما كثيراً، فالسعة في خروج المجازات القرآنية من التقسيم الثنائي الضيق للمجاز، على أنه عقلي أو مرسل، إذ جعل علماء الإعجاز كل ما خرج عن أصله مجازاً، وهم يمثلون لذلك بالحذف والالتفات، والتعبير عن المفرد بالجمع، وعن الجمع بالمفرد وغيره، واصطلحوا مصطلحات أخرى كالانحراف أو الانزياح.

والعمق في أن المراد بالمجاز في القرآن لا يقتصر على النقل المجرد للكلمة مما استعملت فيه أصلاً إلى غيره، وإنما يراد به التصوير أو التخييل، ففي التعبير المجازي صورة متخيلة، توحي بالدلالة إيحاء، ولعل هذا ما تعنيه الوظيفة الشعرية في الأدب.

إن بحث المجاز لم ينضج إلاّ بعد أن مرّ بإسهامات متعددة بدءاً بسيبويه، ومن في طبقته من اللغويين الأوائل الذين فتحوا الباب أمام تطوره، ثم أضاءت طريقه جهود أبي عبيدة في (مجاز القرآن)، وابن قتيبة في (تأويل مشكل القرآن)، والعز بن عبد السلام في (الإشارة إلى الإيجاز) وكذلك جهود علماء الإعجاز الذين جعلوا المجاز وجهاً من وجوه الإعجاز القرآني.

ولقد تنبه هؤلاء على فكرة الأصل والعدول عنه التي تشكل الأساس في دراسة المجاز، وأفاضوا في بيانها لاستخلاص مزية المجاز، وهي تعدُّ الآن، عنصراً مهماً في الدراسات الأسلوبية الحديثة، فلا شك في أن الرجوع إلى جهود أولئك العلماء يثري البحث المعاصر، ويمده بأسس منهجية، تعينه على تحليل النصوص واستكشاف جماليتها، وهذا ما تسعى إليه هذه الدراسة.

المجاز لغةً واصطلاحاً

المجاز في اللغة من جزت الطريق جوازاً ومجازاً، والمجاز المصدر والموضع[1]. فالكلمة تدل على القطع والسلوك سواءٌ أكانت بمعنى المصدر من جزت الطريق مجازاً، أم من اسم المكان الذي يسار فيه، فالمجاز إذن، يتضمن معنى الانتقال.

وقد أخذ البلاغيون بهذا المعنى، واستعملوه للدلالة على نقل الألفاظ من معنى إلى آخر، قال عبد القاهر الجرجاني: وأما المجاز فقد عوَّل الناس في حدِّه على حديث النقل، وأن كل لفظ نقل عن موضعه فهو مجاز[2]. وعرفه بأنه مفعل من جاز الشيء يجوزه، إذا تعداه. وإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة، وصف بأنه مجاز، على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولاً[3].

والمجاز أو الاتساع سمة ملازمة لكلام العرب قبل الإسلام، وجاء القرآن الكريم على سننهم في التعبير بلسان عربي مبين، فأخذ المجاز منه شطر الحسن، لما فيه من دقة في التعبير، وإخراج المعنى بصفة حسية، تكاد تعرضه أمام العيان، لهذا قيل فيه: إنه فصل مهم كبير من علم البيان، بل هو علم البيان بأجمعه، فإن في تصريف العبارات على الأسلوب المجازي فوائد كثيرة[4].

وقد سبق إلى المجاز سيبويه، إذ كان يشير إلى السعة في الكلام، ويريد به التعبير غير الحقيقي[5] وسماه الفراء الإجازة[6]، وشاعت كلمة (المجاز) عنواناً لكتاب أبي عبيدة (مجاز القرآن). ولكن مفهومه لم يكن قسيماً للحقيقة، أو مقابلاً لها، وإنما أراد به طرق التعبير ومسالكه المختلفة[7]، كما استعمله ابن قتيبة بمفهوم واسع، فهو يشمل عنده، الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار وغير

(1) لسان العرب: جوز.

(2) دلائل الإعجاز: 66.

(3) أسرار البلاغة: 356.

(4) الصورة الفنية: 159.

(5) الكتاب 1: 53.

(6) معاني القرآن للفراء 3: 270 ـ 271.

(7) مجاز القرآن (مقدمة المحقق: 19).

ذلك[1]، ثم أخذ بالتحديد منذ القرن الثالث الهجري في بيئة المعتزلة[2].

ورفد البحث في الحقيقة والمجاز أمران:

الأول: البحث في أصل التوحيد وهو أحد أصول الدين.

الثاني: البحث في نشأة اللغة[3].

والمجاز عند علماء الإعجاز ميدان فسيح، سعوا فيه إلى الكشف عن وجوه البلاغة المعجزة، لأنه حقيقة واقعة في كلام العرب وفي القرآن الكريم، وهي تحفل بألوان مختلفة منه، وإذا كان العلماء القدامى لم يتحدثوا في تفصيل هذه الألوان تحت مصطلحات بلاغية محددة، فإنها كانت على الرغم من ذلك، أسلوباً بليغاً معروفاً.

المجاز عند اللغويين الأوائل

إن الرجوع إلى اللغويين الأوائل يفيدنا في بيان الأرضية الصلبة التي اعتمد عليها القائلون بإعجاز المجاز القرآني، ومنهم أبو عبيدة في (مجاز القرآن) ومعروف أنه لم يعن بالبحث في إعجاز القرآن، ولم يظهر تفرد أسلوب القرآن عن أساليب كلام العرب، وإنما كان همه في تخريج مجازات القرآن على مجازات العرب، ولم يستعمل أبو عبيدة مصطلح المجاز بمعناه الذي استقر عليه فيما بعد في كل موضع من كتابه، فكان إطلاقه للمصطلح يتفاوت بين دلالته على النقل في استعمال اللفظ بعلاقة، ودلالته على غير هذا.

فمن الأول قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا﴾[4]. قال أبو عبيدة: مجاز السماء هاهنا مجاز المطر، يقال: ما زلنا في سماء، أي في مطر، وما زلنا نطأ السماء: أي أثر المطر[5]. وهذا من المجاز المرسل بحسب مفهوم النقل في المجاز.

ومن الثاني قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ﴾[6]، قال أبو عبيدة: فمن عاد فإن

---

(1) تأويل مشكل القرآن: 15 ـ 16.

(2) الإيمان: 84 والبلاغة تطور وتاريخ: 56.

(3) الأسلوب في الإعجاز البلاغي: 135.

(4) سورة الأنعام، الآية: 6.

(5) مجاز القرآن 1: 186.

(6) سورة المائدة، الآية: 95.

الله ينتقم منه[1]. فالمجاز هنا يدل على التفسير والشرح.

والملاحظ أنه أكثر من إطلاق المصطلح في المعنى العام للمجاز، أي في كل ما هو معدل عن أصل، ومنه التقديم والتأخير، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾[2]، قال: أراد ربت واهتزت[3].

ومنه الإطناب كما (في رأيتم) من قوله تعالى: ﴿إِنِّى رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِى سَٰجِدِينَ﴾[4]، قال: أعاد الرؤية، وجعله من مجاز المكرر للتوكيد[5].

ومنه التمثيل وهو نوع من التشبيه، كما في قوله تعالى: ﴿أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ﴾[6]. قال: ومجاز الآية مجاز تمثيل، لأن ما بنوه على التقوى أثبت أساساً من البناء الذي بنوه على الكفر والنفاق، فهو على شفا جرف، وهو ما يجرف من سيول الأودية، فلا يثبت البناء عليه[7].

والحذف كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَٱدْخُلُوهَا خَٰلِدِينَ﴾[8]، قال: هذا من مجاز ما كفّ عن خبره استغناءً عنه وفيه ضمير[9].

ولم يقتصر تخريج مجازات القرآن على أبي عبيدة، فقد اشترك معه لغويان، ألفا في معاني القرآن هما الفرّاء والأخفش الأوسط، وقد خرّجا المجاز القرآني تخريج أبي عبيدة، من ذلك قول أبي عبيدة: ومن مجاز ما جاء من لفظ خبر الحيوان والموات على لفظ خبر الناس قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[10]. وهذا مجاز الموات والحيوان الذي يشبه تقدير فعله بفعل الآدميين[11]. وقال

(1) مجاز القرآن 2: 139.
(2) سورة الحج، الآية: 5.
(3) مجاز القرآن: 1: 12.
(4) سورة يوسف الآية: 4.
(5) مجاز القرآن 1: 12.
(6) سورة التوبة، الآية: 109.
(7) مجاز القرآن 1: 269.
(8) سورة الزمر، الآية: 73.
(9) مجاز القرآن 1: 9.
(10) سورة فصلت، الآية: 11.
(11) مجاز القرآن 1: 10. 196.

الفراء: ولم يقل طائعتين، ولا طائعات، ذهب به إلى السماوات ومن فيهن، وقد يجوز: أن تقولا وإن كانتا اثنتين: أتينا طائعين، فيكون كالرجال لما تعلمتا[1]. وقريب منه تفسير الأخفش الأوسط لقوله تعالى: ﴿رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾[2]، قال: لما أطاعوا ساروا كمن يعقل[3].

ومنه أيضاً إجماعهم على مجاز قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾[4]. إذ إن (الناس) الأولى تعني رجلاً واحداً، فهذا مجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع الذي له واحد منه، ووقع معنى هذا الجميع على الواحد[5].

وقد يختلف الثلاثة في تفسير الآية بحسب المجاز الذي يراه كل واحد منهم، ففي قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[6].

قال أبو عبيدة: ومن مجاز ما وقع على المفعول وحوّل إلى الفاعل قوله: ﴿كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ...﴾ والمعنى على الشاء المنعوق به، وحُوّل على الراعي الذي ينعق بالشاء، لأن الذي ينعق هو الراعي، ووقع المعنى على المنعوق به، وهي الغنم... والعرب تريد الشيء، فتحوله إلى شيء من سببه، يقول: اعرض الحوض على الناقة، وإنما تعرض على الحوض[7]. فهو يرى المجاز في القلب، أي إن المراد تمثيل حال الذين كفروا في دعائهم الأصنام، وهي لا تعقل، بالغنم التي لا تفهم دعاء الناعق، فأضاف سبحانه وتعالى المثل الثاني إلى الناعق، وهو في المعنى مضاف إلى المنعوق به على مذهب العرب في القلب[8].

وذهب الفراء إلى أنه أضاف المثل إلى الراعي، والمعنى في المرعي، وهو مطابق لما ذهب إليه أبو عبيدة، إلاّ أن الفراء فسر المجاز بالحذف، فقال: تضيف المثل إلى ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ وإضافته في المعنى إلى الوعظ، كقولك: مثل وعظ الذي كفروا وواعظهم كمثل

(1) معاني القرآن للفراء 3: 13.

(2) سورة يوسف، الآية: 4.

(3) معاني القرآن للأخفش الأوسط 1: 80.

(4) سورة آل عمران، الآية: 173.

(5) مجاز القرآن 1: 9 ومعاني القرآن للفراء 1: 247 ومعاني القرآن للأخفش 2: 367.

(6) سورة البقرة، الآية: 171.

(7) مجاز القرآن 1: 12، 63.

(8) مجمع البيان 2: 255.

الناعق، كما تقول: إذا لقيت فلاناً فسلم عليه تسليم الأمير، وإنما تريد به: كما تسلم على الأمير[1].

وتابعه الأخفش الأوسط في الحذف فقال: إنما هو مثلكم ومثل الذين كفروا كمثل الناعق والمنعوق به، فحذف هذا الكلام، ودل ما بقي على معناه[2].

وهذه أمثلة قليلة وغيرها كثير[3]، وهي تفسر مجازات القرآن بأنها عدولات عن أصل وبأنها من سنن العرب في الكلام.

ويلتقي ابن قتيبة مع أولئك العلماء، إلاّ أنه استثمر المجاز في وجهة تختلف عن وجهتهم، إذ جعله سلاحاً للدفاع عن القرآن، وبيان فضله وسد الذرائع أمام المناوئين، وقطع أطماع الكائدين[4]. وربط الإعجاز بالمجاز من خلال أمرين: الأول: أن المجاز مبدأ طبيعي في لغة العرب، فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان واتساع المجاز ما أوتيته العرب[5].

الثاني: أن القرآن نزل بمجازات العرب نفسها، حيث إن في مجازاتها ـ وهي طرق القول ومآخذه ـ الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار والتعريض والإفصاح والكناية والإيضاح ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد. والواحد والجميع خطاب الاثنين... وبكل هذه المذاهب نزل القرآن[6].

ويلاحظ أن كلمة المجاز عنده تخلصت من معاني الشرح والتفسير، واقتصرت على العدول، أو الخروج عن التعبير الأصلي إلى تعبير فني، فيه فضل تأنق لغرض خاص، يقصد إليه لإثارة العواطف وتنبيه الوجدان فضلاً عن إظهار المعاني[7].

(1) معاني القرآن للفراء 1: 99 ـ 100.

(2) معاني القرآن للأخفش 1: 48.

(3) ينظر في التقديم والتأخير مجاز القرآن 1: 12 ومعاني القرآن للأخفش 2: 304 -305. وفي القلب: مجاز القرآن 2: 110 ومعاني القرآن للأخفش 1: 134 وفي الالتفات: مجاز القرآن 1: 11 ومعاني القرآن للأخفش 1: 176، 131.

(4) تأويل مشكل القرآن: 132.

(5) نفسه: 20.

(6) نفسه: 20 ـ 21.

(7) أثر القرآن في تطور النقد العربي: 122.

وقد وجدنا الباحثين المعاصرين يذهبون في دلالة المجاز عند ابن قتيبة مذاهب مختلفة فمنهم من حكم تقسيمات البلاغيين المتأخرين فقال: إن الاستعارة عنده تتسع لمعنى الكناية[1]. ومنهم من وجد أن ابن قتيبة يعد كل ألوان البلاغة قاطبة من المجاز[2]، ولكننا نلاحظ أن ابن قتيبة أدخل في المجاز كل ما كان معدولاً عن أصل، وكل ما أُريد به غير ظاهره لغرض فني، حرص أسلوب القرآن عليه، للتأثير في نفوس متلقيه، مثل ذلك الاستعارة، وهي أن تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى، أو مجاوراً لها، أو مشاكلاً، كما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٤٢﴾﴾[3]. قال ابن قتيبة: أي عن شدة من الأمر، وأصل هذا أن الرجل، إذا وقع في أمر عظيم، يحتاج إلى معاناته والجد فيه، شمر عن ساقه، فاستعيرت (الساق) في موضع الشدة[4].

وهذه الآية شاهد على النوع الأول، أي ما كانت الكلمة فيه مكان الكلمة لسبب، والمراد بتلك الاستعارة التعبير عن هول الأمر وشدته، وعظم الخطب وفظاعته، لأن من عادة الناس أن يشمروا عن سوقهم عند الأمور الصعبة... فيكون تشمير الذبول عند ذلك أمكن للقراع[5].

ومنه المقلوب، وهو يشمل أنواعاً كثيرة تتصل باللغة والتصريف والبلاغة[6]، منها أن يقدم ما يوضحه التأخير، ويؤخر ما يوضحه التقديم، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِۦ رُسُلَهُۥٓ﴾[7] أي مخلف رسله وعده، لأن الإخلاف قد يقع بالوعد كما يقع بالرسل، فتقول: أخلف الوعد وأخلفت الرسل[8]. والأصل أن يقال: مخلف رسله وعده. بتقديم المفعول الثاني لأن السياق يقتضي ذلك؛ ليعلم أن الله سبحانه لا يخلف الوعد أصلاً، ثم قال ﴿رُسُلَهُۥٓ﴾ ليؤذن أنه إذا لم يخلف وعده أحداً، وليس من شأنه إخلاف

(1) المجاز في البلاغة العربية: 74.
(2) أثر النحاة في البحث البلاغي: 181.
(3) سورة القلم، الآية: 42.
(4) تأويل مشكل القرآن: 193.
(5) تلخيص البيان في مجازات القرآن: 341.
(6) أثر النحاة: 186.
(7) سورة إبراهيم، الآية: 47.
(8) تأويل مشكل القرآن: 193.

الوعد، فكيف يخلفه رسله الذين هم خيرته وصفوته[1].

ومنه الحذف والاختصار، وعدَّ منه أنواعاً تشمل حذف الحروف والكلمة والجملة، وهي كلها على تقدير أصل محذوف، من ذلك أن يحذف المضاف ويقام المضاف إليه مقامه، ويجعل الفعل له، كقوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾[2]. أي: سل أهلها[3].

ومن ذلك أيضاً أن يأتي الكلام مبنياً على أن له جواباً، فيحذف الجواب اختصاراً لعلم المخاطب به، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا﴾[4]. أراد: لكان هذا القرآن، فحذف[5].

ومنه تكرار الكلام والزيادة فيه كتكرار قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿١٣﴾﴾ في سورة الرحمن، فذلك لأن القرآن نزل بلسان العرب، وعلى مذاهبهم، ومن مذاهبهم التكرار إرادة التوكيد والإفهام، كما أن من مذاهبهم الاختصار إرادة التخفيف والإيجاز[6].

إن ما ذكره ابن قتيبة إجمال لوجه التكرار في سورة الرحمن، وهناك تفسير لكل تكرار فيها[7].

وأما تكرار المعنى بلفظين مختلفين فلإشباع المعنى والاتساع في اللفظ، كقوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾[8]. والنخل والرمان من الفاكهة، فأفردهما عن الجملة التي أدخلهما فيها؛ لفضلهما وحسن موقعهما[9].

ومنه الكناية والتعريض، ومن الكناية عنده أن تكني عن اسم الرجل بالأبوة لتزيد في الدلالة عليه، أو لتعظيمه في المخاطبة، وقيل: إن كانت الكناية للتعظيم، فما له كَنّى أبا لهب في قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ﴾[10]، وهو عدوه، وسمّي محمداً، وهو وليه ونبيه؟.

---

(1) الكشاف 2: 384.

(2) سورة يوسف، الآية: 82.

(3) تأويل مشكل القرآن: 210.

(4) سورة الرعد، الآية: 31.

(5) تأويل مشكل القرآن: 223.

(6) نفسه: 235.

(7) درة التنزيل: 463.

(8) سورة الرحمن، الآية: 68.

(9) تأويل مشكل القرآن: 240 وينظر الكشاف 4: 50.

(10) سورة المسد، الآية: 1.

وأجاب بأن العرب ربّما جعلت اسم الرجل كنيته، فكانت الكنية هي الاسم[1].

ولا شك في أن هذا ليس معنى الكناية الاصطلاحي، ولكنه يفيدنا في توضيح الأساس الذي أقام ابن قتيبة بحثه للمجازات عليه، فالأصل في هذه الكناية هو الاسم ثم عدل عنه لغرض.

ومن الكناية أيضاً قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِى ٱتَّخَذْتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلًا ﴿٢٧﴾ يَٰوَيْلَتَىٰ لَيْتَنِى لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا﴾[2]. إذ إن المراد بالظالم كل ظالم في العالم، وأراد بفلان كل من أطيع بمعصية الله، وأرضي بإسخاطه[3].

وأما التعريض، وهو خلاف التصريح، فإن العرب تستعمله في كلامها كثيراً، فتبلغ أرادتها بوجه، هو ألطف وأحسن من الكشف والتصريح، ومنه ما خبر الله تعالى من نبأ الخصم فقال: ﴿إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ ۖ قَالُوا۟ لَا تَخَفْ ۖ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ فَٱحْكُم بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ﴾ ثم قال: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ﴾[4]. وإنما هو مثل ضربه الله سبحانه له، وورّى به عن النساء بذكر النعاج[5].

وذكر ابن قتيبة كذلك، من المجاز مخالفة ظاهر اللفظ معناه، وضمّ هذا المبحث كثيراً من الأساليب التي لم يدخلها المتأخرون في مبحث الحقيقة والمجاز، وإنما توزعت على أبواب البلاغة الأخرى، من ذلك الدعاء على جهة الذم، والجزاء عن الفعل بمثل لفظه والمعنيان مختلفان، والمعاني التي يخرج إليها الاستفهام والأمر[6].

وابن قتيبة يفيد في ذلك كله ممن سبقه من اللغويين وتظهر إفادته واضحة من أبي عبيدة في العام الذي يراد به الخاص، كما في قوله تعالى حكاية عن النبي الكريم: ﴿وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[7] وحكاية عن موسى: ﴿وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[8]. حيث إنه لم يرد كل المسلمين ولا كل المؤمنين؛ لأن الأنبياء قبلهما كانوا مؤمنين مسلمين، وإنما أراد مؤمني زمانه ومسلميه.

---

(1) تأويل مشكل القرآن: 256.

(2) سورة الفرقان: الآيتان: 27 ـ 28.

(3) تأويل مشكل القرآن: 260 ـ 262.

(4) سورة ص، الآية: 22.

(5) تأويل مشكل القرآن: 266-267.

(6) نفسه 275. 277. 279. 280.

(7) سورة آل عمران، الآية: 63.

(8) سورة الأعراف، الآية: 33.

وكذلك في الواحد الذي يراد به الجمع كقوله تعالى: ﴿نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾[1][2]. وفي الالتفات كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا﴾[3][4].

ويبدو مما قدمناه أن فهم المجاز على هذا النحو كان سائداً في الدراسات اللغوية الأولى التي انطلقت من القرآن الكريم، فكان أبو عبيدة من أوائل من أذاعوا المصطلح، وكتابه (مجاز القرآن) أقدم مؤلف وصل إلينا بهذا العنوان، وبقي مفهوم المجاز فيه عاماً، ووافقه على عموم دلالة المجاز خلفه ابن قتيبة، وهو موجود أيضاً عند عالم معاصر لأبي عبيدة، وهو الفراء وكان مثله مهتماً بالنص القرآني[5].

المجاز عند عبد القاهر الجرجاني ومتابعيه

انعطف بحث المجاز انعطافاً واضحاً، فيما كتب الشيخ عبد القاهر، فصورة المجاز عنده تختلف عن صورته عند من سبقه، فهو الذي جعله نوعين المجاز اللغوي والمجاز العقلي[6]، مع إشارته إلى اتساع المجاز وتفننه لا إلى غاية، أي إنه مع الأخذ بالتقسيم على نوعين، يقرُّ بوجود أنواع أخرى لا تدخل في تقسيمه، وقد قال في فصل من كتابه (دلائل الإعجاز) بعنوان (في اللفظ يطلق والمراد به غير ظاهره) قال: اعلم أن لهذا الضرب اتساعاً وتفنناً لا إلى غاية، إلاّ أنه على اتساعه يدور، في الأعم الأغلب، على شيئين: الكناية والمجاز[7].

ويلاحظ أنه أنكر أن يكون المجاز قائماً على مجرد النقل. أي نقل اللفظ مما استعمل فيه إلى استعمال آخر، فقد عوَّل الناس في حدِّ المجاز على حديث النقل، وأن كل لفظ نقل عن موضوعه فهو مجاز[8]. وهذا يعني أنه يرى أن ذلك غير دقيق؛ لأنه يؤول بالمجاز إلى عمل لغوي بحت[9]. ولكن ربما كان يشير في هذا، إلى جهد اللغويين الأوائل عند بحثهم مجازات

(1) سورة الحج، الآية: 5.

(2) تأويل مشكل القرآن 281 ـ 284 مجاز القرآن 1: 9.

(3) سورة يونس، الآية: 222.

(4) تأويل مشكل القرآن 289 ومجاز القرآن 1: 11 وينظر كذلك تأويل مشكل القرآن 293 ومجاز القرآن 1: 9.

(5) التفكير البلاغي: 40.

(6) أسرار البلاغة: 376.

(7) دلائل الإعجاز: 66.

(8) نفسه.

(9) البلاغة تطور التاريخ: 184.

القرآن الكريم، وهم يعتمدون على النقل أساساً في بيان طبيعة التجوز.

وصارت الحقيقة عنده كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع الواضع، وإن شئت قلت: في مواضعه، وقوعاً لا تستند فيه إلى غيره، وأما المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وضعت له في وضع واضعها؛ لملاحظة بين الثاني والأول. ومعنى الملاحظة هو أنها تستند في الجملة إلى غير هذا الذي تريده بها الآن... فكل جملة وضعتها على أن الحكم المفاد بها على ما هو عليه العقل، وواقع موقعه منه فهي حقيقة، ولن تكون كذلك حتى تعرى من التأول. أما حد المجاز فهو كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه من العقل لضرب من التأول فهي مجاز[1].

وهذا يبين أن المجاز يقع في المفرد، وفي الجملة، وقد عاد عبد القاهر إلى إيضاح هذا حين قال: إن المجاز على ضربين: مجاز من طريق اللغة، ومجاز من طريق المعنى والمعقول[2]. وهذا ما شاع بين العلماء الذين اقتفوا أثره كالرازي[3]، والسكاكي[4] والقزويني[5].

إن ما بدأه الشيخ عبد القاهر وما انتهى إليه شراح تلخيص القزويني، صار قسماً من علم البيان، بحسب تقسيم البلاغة على المعاني والبيان والبديع، أما المجاز القرآني فقد ظل متسعاً لأنواع أخرى، وإن علماء البلاغة المتأخرين بحثوا كثيراً من المعاني المجازية في غير بحث المجاز من علم البيان؛ وذلك لأنها جاءت في أماكن لا علاقة لها بعلم البيان في نظرهم، كبحث الخروج على مقتضى الظاهر، ومعاني الفنون الإنشائية، وبعض فنون البديع، وهي في الأصل، تختص ببحث المجاز[6].

الإعجاز في المجاز

إن أساس الربط بين المجاز والإعجاز البلاغي يتضح في كون المجاز القرآني طريقة خاصة في إيقاع المعاني في النفس، تحدث تأثيراً وهزةً لا تحدثهما العبارة المجردة أو التعبير

(1) أسرار البلاغة: 324. 325. 355. 356.

(2) نفسه.

(3) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: 167.

(4) مفتاح العلوم: 172.

(5) الإيضاح في علوم البلاغة 2: 268.

(6) القزويني وشروح التخليص: 403.

الحقيقي، كما أن في العبارة المجازية مرونةً تستوعب شتى المعاني[1]، وهذا ما يفسر المغزى من إجماع العلماء على أنه لو سقط المجاز من القرآن، سقط منه شطر الحسن[2]. ومن هنا عُدَّ المجاز وجهاً من وجوه الإعجاز[3].

من ذلك، المجاز في قوله تعالى: ﴿نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ ﴿١٦﴾﴾[4] حيث وصف تعالى الناصية، وهي شعر مقدم الرأس، بالكذب والخطأ على الإسناد المجازي، وهما في الحقيقة لصاحبها، وفي المجاز من الحسن والجزالة ما ليس في قولك: ناصية كاذب خاطئ[5].

ويتضح لنا وجه الحسن والجزالة من العدول عن التعبير الحقيقي، أي ناصية كاذب خاطئ، إلى ما جاء عليه أسلوب القرآن من المجاز؛ وذلك لأن التعبير المجازي دقيق في تصوير مشهد التعذيب، موحٍ بذلك المشهد إيحاءً يقع في النفس، ومن جانب آخر وردت الآية في سياق الكلام على وعيد أبي جهل، لأنه كذّب وتولى عن الإسلام قال تعالى: ﴿كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ﴾[6]، فتوعده تعالى بتعذيبه بجره من ناصيته، ودفعه بها إلى النار[7]، فالكلام على الناصية، وليس على صاحبها؛ إهانةً واستخفافاً[8]، وكان في وصف الناصية بالكذب والخطأ اقتضاء للسياق، أي لما ذكر تعالى الجر بالناصية، أضاف الفعل إليها، فكان المجاز معبراً ضمن سياق الآية، عن معنى دقيق لا تؤديه الحقيقة.

ومن ذلك المجاز في قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾[9] قال عبد القاهر: ومن الذي يخفى عليه مكان العلو، وموضع المزية وصورة الفرقان بين قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾، وبين أن يقال: فما ربحوا في تجارتهم[10]. وهو يريد بيان الفرق بين العبارتين[11]. بمعنى أن التعبير المجازي هو على ما فيه من معنى دقيق، لا يؤديه التعبير الحقيقي.

---

(1) الصورة الفنية: 159.

(2) البرهان للزركشي 2: 255.

(3) الإتقان في علوم القرآن 3: 109.

(4) سورة العلق، الآية: 16.

(5) الكشاف 4: 272.

(6) سورة العلق، الآية: 5

(7) الكشاف 4: 272.

(8) مجمع البيان 10: 659.

(9) سورة البقرة الآية: 16

(10) دلائل الإعجاز: 265.

(11) نفسه: 427، 429.

وذلك لأن الآية في سياق الكلام في بيان حال الكفار وخسرانهم، حين أبدلوا بالهدى الضلالة، قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ﴾[1]. فوصفهم بأنهم اختاروا الضلالة على الهدى، واستبدلوها به على سبيل الاستعارة[2]، ثم حكم سبحانه على مصير ما اشتروه بالخسران، فقال: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ﴾ ويلاحظ أنه سبحانه أخبر عنهم بعملية الشراء، ثم حكم على مصير ذلك الشراء بالخسران، فناسب إسناد الفعل (ربح) إلى التجارة، لأن الكلام المتقدم فيه إشارة إلى الشراء، وهو من التجارة، قال الشريف الرضي: وإنما اطلق سبحانه، على أعمالهم اسم التجارة، لما جاء في أول الكلام بلفظ الشرى، تأليفاً لجواهر الكلام وملاحمةً بين أعضاء الكلام[3].

أصل المجاز والعدول عنه

أجمع العلماء على أن للمجاز أصلاً وهو الوضع الأول، أو الحقيقة المقابلة له، إذ لابد لكل استعارة ومجاز من الحقيقة، وهي أصل الدلالة على المعنى في اللغة، أو أصل الكلام[4]، وذهبوا في كشف الأصل مذاهب، فمنهم من قال: يتعلق الوضع، أي وضع الألفاظ على مسمياتها، بمسألة نشأة اللغة، فالوضع الأول معناه النشوء الأول للغة... وأن التعرض للوضع اللغوي معناه التعرض لنشأة اللغة، ولكننا لا ندري متى وكيف نشأت اللغة، ولما كان الأمر كذلك، فقد صار من المتعذر معرفة الوضع اللغوي الأول[5].

ومنهم من ذهب إلى أن الموضع الذي يقول به عبد القاهر وضع منطقي بحت... فلا يعدو المجاز وضعاً ثانياً، يتلو وضعاً سابقاً عليه، لأن الجماعة اللغوية لا تسمي الأشياء بحسب الماهيات والمقولات المنطقية[6].

ومنهم من ذهب إلى ضرورة التفريق بين مجازين: مجاز التبس بنشأة اللغة، وأمره مضمر في ليل بهيم، ومجاز ذهب إليه البلاغيون، وبين أيديهم لغة ناضجة طيعة، تكاملت وسائلها، وأحكمت طرائق الإبانة فيها[7].

---

(1) سورة البقرة، الآية: 16.

(2) الكشاف 1: 190.

(3) تلخيص البيان في مجازات القرآن: 114.

(4) الصناعتين: 276.

(5) المثل السائر 2: 27.

(6) المجاز في البلاغة العربية: 203. 205.

(7) التركيب اللغوي للأدب: 24.

ولكن النظرة المتأملة تؤدي بنا إلى القول: إن العلماء حين وضعوا الحقيقة قسيمة للمجاز، أو حين عرفوا المجاز بأنه ما استعمل في ما له في أصل اللغة، فإنهم أرادوا من ذلك، توضيح مفارقة الأسلوب المجازي الفني للأسلوب الأصلي العادي، تلك المفارقة التي تميّز أسلوباً من أسلوب، وعلى هذا لم تعن البلاغة بدراسة الحقيقة، إلاّ بالمقدار الذي يتضح به فهم المجاز المقابل لها.

وذلك لأن الحقيقة يستوي أهل اللغة في العلم بها، وفي القدرة على استعمالها وإدراك معناها، كما أن التفاوت في استعمالها قليل، بخلاف المجاز الذي هو من خصائص الأسلوب الأدبي، وهو مجال التفاوت بين أديب وأديب[1].

إن وقوع الحقيقة في القرآن الكريم لا يعني أنه بها غير بليغ، أو أن المجاز فيه أبلغ من الحقيقة؛ لأن القرآن ليس فيه جزء أبلغ من جزء، ولا أبين، بل كل في موضعه، وفي منهاجه، بلغ أقصى درجات البلاغة التي لا تسامى، وليس في طاقة أحد من البشر أن يأتي بمثله، فالحقيقة تستعمل في كثير من مواضع القرآن، كأحكام الشريعة التكليفية، لأن بيانها يحتاج إلى أن تكون الكلمة محدودة المعنى، ليتم القيام بموجبها وأحكامها، وكذلك القصص، فإن القصص ذكر لحقيقة ما وقع؛ لتكون به العظة الكاملة، بحيث يتجه التالي للقرآن إلى مغازي القصة، ومراميها من غير تزيد، وكذلك الاستدلال على الوحدانية بالنظر إلى الكون، وما اشتمل عليه، وكل ذلك يوجب الاتجاه مباشرة إلى الحقائق، فإن بلاغة الحقائق التي تذكر من غير استعانة بمجاز أو تشبيه، لا تقل عن المواضع التي كان فيها تشبيه، أو مجاز بالاستعارة، أو غيرهما[2].

وقد نشأ عن البحث في أصل المجاز وحقيقته، أن تنبه العلماء على سبب العدول من الحقيقة إلى المجاز، ولعل ابن جني من أوائل العلماء الذين نبهوا على ذلك، فذهب الى أن المجاز، إنما يقع لمعان ثلاثة، وهي الاتساع والتوكيد والتشبيه، فإن عدم هذه الأوصاف، كانت الحقيقة البتة[3].

ففي قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾[4]. عدل عن حقيقة التعبير التي هي أهل القرية، للاتساع؛ وذلك لأنه استعمل لفظ السؤال مع ما لا يصح في الحقيقة سؤاله، وللتشبيه حيث شبهت (القرية) بمن يصح سؤاله، وذلك لأن أهلها كانوا بها، وأما التوكيد فلأنه

(1) التصوير البياني: 12.

(2) المعجزة الكبرى: 252.

(3) الخصائص 2: 442.

(4) سورة يوسف، الآية: 82.

في ظاهر اللفظ إحالة بالسؤال على من ليس في عادته الإجابة، فكأن أخوة يوسف ضمنوا لأبيهم أنه إن سأل الجمادات والجبال أنبأته بصحة قولهم، وهذا تناهٍ في تصحيح الخبر، أي لو سألتها لأنطقها الله بصدقنا، فكيف لو سألت مَن عادته الجواب[1].

ويلاحظ أن ابن جني جعل وجود المعاني الثلاثة مجتمعة سبباً في وجود المجاز، ومعروف أن وجود واحد منها كاف فيه[2]، وأنه أراد بالتشبيه الإخبار عما لا يدرك بالحاسة بما يدرك بها، وهذا في تشبيه (القرية) بمن يصح سؤاله من الناس، كما أنه أراد بالتوكيد المبالغة في إبراز المعنى المتخيّل إلى الصورة المشاهدة[3].

ونصَّ أبو هلال العسكري على الغرض من نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره، كما في الاستعارة، فقد يكون الغرض شرح المعنى وفضل الإبانة عنه، أو تأكيده والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ، أو تحسين الغرض الذي يبرز فيه، قال: وهذه الأوصاف موجودة في الاستعارة المصيبة، ولولا ذلك لكانت الحقيقة أولى منها في الاستعمال، والشاهد على ذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾[4]. فإنه أبلغ وأحسن وأدخل من القول: يوم يكشف عن شدة الأمر، وإن كان المعنيان واحداً[5].

أما العلوي فقد استخدم مصطلح (العدول) الذي استخدمه ابن جني من قبل، ولكنه خرج به إلى معانٍ جديدة، ونهج به منهجاً جديداً أيضاً، إذ جعل أسبابه تعود إلى نواحٍ ثلاث:

الأول: اللفظ، وذلك بأن يكون المجاز أخف من الحقيقة على اللسان، من حيث جوهر اللفظ، كأن يكون اللفظ الدال على المجاز أخف من الحقيقة، أما لخفة مفرداته، أو لحسن تعديل تركيبه، أو سلاسته، وغير ذلك مما يقتضي السهولة، فيعدل إلى المجاز بسببها.

وقد تكون اللفظة المجازية صالحة للقافية، أو للتشكل في السجع، فيعدل عن اللفظة الحقيقية لذلك، أو أن تكون اللفظة المجازية مألوفة الاستعمال، والحقيقية غريبة وحشية، أو أن تكون المجازية جارية على القياس اللغوي الصحيح، والحقيقة منحرفة عما ذلك، فيعدل إلى المجاز من أجل ذلك.

---

(1) الخصائص: 2: 447.

(2) المثل السائر 2: 85.

(3) نفسه 2: 86.

(4) سورة القلم، الآية: 42.

(5) الصناعتين: 274.

الثانية: المعنى، وجعل العدول من أجل المعنى في أربعة أوجه:

- في التعظيم كما يعدل في مخاطبة العظماء عن اللقب الصريح إلى المجاز، فيقال: سلام على الحضرة العالية والمجلس الكريم، وأصله: سلام على فلان.

- وفي التحقير، كما يعبر عن قضاء الوطر من النساء بالوطء.

- وفي تقوية حال المذكور، فإن قولك: رأيت أسداً أقوى من قولك: رأيت رجلاً يشبه الأسد.

- وفي تأكيد المعنى وإيقاعه في النفوس، حيث إن قولك: رأيت رجلاً شجاعاً أو كريماً.

الثالثة: اللفظ والمعنى معاً، وذلك أن في المجاز تلطيف الكلام من حيث إن النفس، في التعبير الحقيقي تحصل على كمال العلم بالمعنى، أما في المجاز فإنها تشوق إلى معرفة كماله، فيحصل مع المجاز تشوق إلى تحصيل الكمال[1].

ويلاحظ أن العلوي أدخل العدول مداخل عديدة، تتصل بمنطلقات عديدة أيضاً، فقد انطلق من اللفظ، ورصد العدولات فيه من حيث اتصافه بالشروط التي وضعت مقدمة لعلم البلاغة، وانطلق من المعنى ورصد العدولات فيه، من حيث التعبير عن المعنى بالمجاز المرسل، أو الكناية، أو التشبيه البليغ، أو الاستعارة. ثم انطلق من أثر اللفظ والمعنى في نفس المتلقي، من حيث إن العدول عن الذكر إلى الحذف مثلاً، يجعل النفس تذهب في المعنى مذاهب.

إن صورة العدول عند العلوي أوسع مما هي عليه عند عبد القاهر الجرجاني والرازي والسكاكي، إذ إنه جعل العدول شاملاً لجهات كثيرة، في حين قصر هؤلاء العدول على المعنى، وسبب ذلك، فيما يبدو لنا، أن عبد القاهر عوّل على أمر النظم في رصد المزية والفضيلة في الكلام، وربما أفاد من القاضي عبد الجبار وهو بصدد النظم، حين قال: ولا فضل فيما ذكرناه بين الحقيقة والمجاز، بل ربما كان المجاز أدخل في الفصاحة، لأنه كالاستدلال في اللغة، والغالب أنه يزيد على المواضعة السابقة، ولأنه مواضعة تختص فلا تفارق المواضعة العامة، فلا يمتنع أن يكون كالحقيقة وأزيد[2].

والمواضعة السابقة هي الدلالة اللغوية الأصلية، والمجاز هو دلالة المواضعة التي تختص، أي هو الطريق التي يسلكها المتكلم في التعبير عن معنى مثل الاستعارة أو الكناية أو المجاز

(1) الطراز 1: 79 ـ 82.

(2) المغني في أبواب العدل والتوحيد 16: 201.

بنوعيه، فهذه الطريقة من جملة المواضعات العامة، أو السنن المعروفة في الكلام، ولكنها أزيد من الحقيقة في إثبات المعنى.

وقد أخذ الشيخ الجرجاني مسألة الاستدلال وطريقة الإثبات، وأكد عليها بصورة واضحة في الكناية، فهي أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه، وردفه في الوجود، فيومئ به إليه،ويجعله دليلاً عليه[1].

وذكر في موضع آخر: على سبيل الاستدلال[2]، وهذا يعني أن الشيخ قصر العدول في المجاز على المعنى، ولم يهتم بما كان معدولاً من جهة اللفظ، كالسهولة والخفة والغرابة، وغيرها مما ذكره العلوي.

وتتبين قضية العدول عنده أيضاً في (المعنى ومعنى المعنى)، فالكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن زيد مثلاً، بالخروج على الحقيقة فقلت: خرج زيد. وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية، تصل بها إلى الغرض. ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل... وجملة الأمر أن صور المعاني لا تتغير بنقلها من لفظ إلى لفظ، حتى يكون هناك اتساع ومجاز[3].

ويجمع هذا النص ثلاثة أمور، تهمنا في ما نحن فيه:

الأول: أن للكلام مستويين، مستوى عادي شائع بين الناس، على حسب عبارة السكاكي، ألفاظ كيفما كانت، ونظم لها لمجرد التأليف بينها، يخرجها عن حكم النعيق[4]، ومستوى فني معدول عن المستوى الأول، بوساطة الكناية والاستعارة والتمثيل، وغيرها من المجاز.

الثاني: أن صورة المعنى هي التي تتغير في المستويين، إذ المعنى العام فيهما واحد، ولكن صورة المعنى في المستوى الثاني آكد وأقوى وأدل، لأن التعبير في هذا المستوى عن طريق الاستدلال بذكر لوازم المعنى، أو أردافه، أو غير ذلك مما يجعل صورة المعنى مؤثرة في

(1) دلائل الإعجاز: 66.

(2) نفسه: 262.

(3) نفسه: 262 ـ 265.

(4) مفتاح العلوم: 78.

المتلقي، ولهذا قال السكاكي: السبب في أن المجاز أبلغ من الحقيقة، هو ما عرفت من أن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم، فأنت في قولك: رعينا الغيث ذاكراً لملزوم النبت، مريداً به لازمه، بمنزلة مدعي الشيء ببينة[1].

الثالث: أن وظيفة المستوى الأول هي الفهم والإفهام، لذلك يقتصر فيه على الدلالات الوضعية. أما وظيفة المستوى الثاني، فهي التأثير في المتلقي بطريق التعبير المجازي، وإثارة أحاسيسه ومشاعره.

وتابع الرازي الشيخ عبد القاهر في عموم الفكرة، وأدخل الدلالات في بحث المجاز[2] فالدلالة الوضعية تفيد إفادة لفظية، ويستحيل تطرق الكمال والنقصان إليها، لأن السامع للفظ، إما أن يكون عالماً بكون (اللفظ) موضوعاً لمسماه، أو لا يكون، فإن كان عالماً به عرف مفهومه بتمامه. وإن لم يكن عالماً به، لم يعرف منه شيئاً أصلاً. وأما الإفادة المعنوية فهي التي تتأتى من الدلالة العقلية التي هي قسمان: تضمنية وتلازمية، وهي إفادة حاصلة من انتقال الذهن من مفهوم اللفظ إلى ما يلازمه من اللوازم[3].

والدلالة الوضعية التي تفيد إفادة لفظية هي (المعنى)، في عبارة الشيخ عبد القاهر، والدلالة العقلية التي تفيد إفادة معنوية هي (معنى المعنى)، وقد تابع السكاكي الرازي في هذا أيضاً[4].

أنواع المجاز القرآني

ظلت المجازات القرآنية خارجة عن التقسيم الثنائي (مجاز لغوي ومجاز عقلي) الذي ذهب إليه الشيخ عبد القاهر، فكان العلماء يجمعون أنواعاً كثيرة منها على المنهج الذي اختطه أبو عبيدة في (مجاز القرآن) ومنهم العز بن عبد السلام، وابن القيم الجوزية، والزركشي، والسيوطي[5]. وهذا يعني أنهم أدخلوا في المجازات مباحث تناولها عبد القاهر ومتابعوه، في

---

(1) نفسه: 194.

(2) فخر الدين الرازي بلاغياً 110 ـ 111.

(3) نهاية الإيجاز: 90 - 91.

(4) البلاغة عند السكاكي: 65.

(5) الإشارة إلى الإيجاز: 30 وما بعدها. والفوائد المشوق إلى علوم القرآن: 11 ـ 86. والبرهان للزركشي: 2: 56 وما بعدها. والإتقان 3: 109 وما بعدها.

غير مبحث الحقيقة والمجاز، ومن ثم اختلف أولئك في عدّها من المجاز، كالحذف والتأكيد والتشبيه والكناية والتقديم والتأخير والالتفاف وغير ذلك[1].

1 ـ مجاز الأفعال: ومنه التعبير بالماضي عن المستقبل لتحقق وقوعه، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ﴾[2]. قال الزمخشري: فإن قلت: لم قيل: (فزع) دون يفزع؟. قلت: لنكتة، وهي الإشعار بتحقق الفزع، وثبوته وإنه كائن لا محالة، واقع على أهل السماوات والأرض؛ لأن الفعل الماضي يدل على وجود الفعل، وكونه مقطوعاً به[3].

ومنه التعبير بالمستقبل عن الماضي لإفادة الدوام والاستمرار، فكأنه وقع واستمر كقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾[4] حيث جاء الفعل (تتلو) بمعنى تلته[5].

2 ـ مجاز الخبر والإنشاء: وقد جمع العلماء منه أنواعاً كثيرة أغلب المعاني التي يخرج إليها كل من الخبر والإنشاء، فذكر منها التعبير بالخبر عن الأمر، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[6]، وهو خبر في معنى الأمر، وأصل الكلام: وليتربص المطلقات. إن إخراج الأمر، في صورة الخبر تأكيد للأمر، وإشعار بأنه مما يجب أن يتلقى بالمسارعة إلى امتثاله، فكأنهن امتثلن الأمر بالتربص، فهو تعالى يخبر عنه موجوداً[7].

وكذا التعبير بالإنشاء عن الخبر كما عبر بالخبر عن الأمر، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ فِي ٱلضَّلَٰلَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ مَدًّا﴾[8] وتقديره: يمدد له الرحمن مداً، وقد جاء على لفظ الأمر توكيداً للخبر، وإيذاناً بوجوب ما أمر به، وإنه مفعول لا محالة كالمأمور به[9].

---

(1) معترك الأقران 1: 247.

(2) سورة النمل، الآية: 87.

(3) الكشاف 4: 161 والإتقان 3: 118.

(4) سورة البقرة، الآية: 102

(5) الإشارة إلى الإيجاز 38 ومعترك الأقران 1: 258.

(6) سورة البقرة، الآية: 228

(7) الإشارة إلى الإيجاز 39 والكشاف 1: 365.

(8) سورة مريم، الآية: 7.

(9) البرهان للزركشي 2: 256.

3 ـ مجاز السبب: قال تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾[1] حيث نسبت زيادة الإيمان إلى الآيات لأنها سبب فيها، وهي في الأصل فعل الله تعالى، ويلاحظ أن العدول إلى سبب الإيمان، وهو الآيات، اقتضاه السياق الذي جاءت فيه الآية، فقد ذكر سبحانه صفة المؤمنين بأنهم ﴿ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾، فالسياق في تعديد صفات المؤمنين، ومنها زيادة إيمانهم بتلاوة آيات الله، وهنا عدل إلى الآيات التي هي سبب في الزيادة، لأن النفس تطمئن بالآيات، ويرسخ بها اليقين، قال الزمخشري: أي ازدادوا بها يقيناً وطمأنينة نفس، لأن تظاهر الأدلة أقوى للمدلول عليه[2].

4 ـ مجاز المسبب: قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾﴾[3] فالنار هنا مسبب نتيجة لأكل أموال اليتامى، وقد لوحظ في هذه العلاقة قوة السببية، وفيها تفظيع وتنفير من أكل أموال اليتامى، وقد جاء السياق مصوراً لذلك حيث قال تعالى: ﴿يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ فالقوم يقذفون النار في أفواههم، فتندلع في بطونهم.

5 ـ مجاز الجزء والكل: كالتعبير بالجزء عن الكل، في قوله تعالى: ﴿قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٢﴾﴾[4] أي صل الليل. لأن القيام بعض الصلاة، ويلاحظ في هذه الآية أن الجزء مهم وأساس في الكل، فالقرآن سمّى الصلاة قياماً، لأنه ركن مهم من أركانها لا تصح إلاّ به، لذلك لم يسمها تشهداً أو بسملة، كما يلاحظ أنه سماها قياماً لا ركوعاً ولا سجوداً ولا قراءة على الرغم من أن هذه أركانها أيضاً، لأن السياق اقتضى ذكر القيام من أفعالها، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ﴿١﴾ قُمِ ٱلَّيْلَ...﴾[5]. فالأمر بالقيام، وهو جزء من الصلاة، يوافق ما نودي به الرسول من التزمل، وهو التلفف في الثياب.

وكالتعبير بالكل عن الجزء، كما في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ﴾[6] فأصابعهم مجاز عن أناملهم، والأنامل رؤوس الأصابع، وحكمة التعبير المجازي أنهم يدخلونها في آذانهم بغير المعتاد؛ فراراً من الشدة، وأن هذه الصورة المرعوبة الطائشة،

---

(1) سورة الأنفال، الآية: 2.
(2) الكشاف 2: 142.
(3) سورة النساء، الآية: 10
(4) سورة المزمل، الآية: 2.
(5) سورة المزمل، الآيتان: 1 ـ 2.
(6) سورة البقرة، الآية: 56.

تطوي وراءها مزيداً من الإحساس بالهول[1].

6 ـ مجاز الماضي والمستقبل: فمن مجاز الماضي تسمية البالغين يتامى، في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾[2] أي الذي كانوا يتامى، إذ لا يتْمَ بعد البلوغ، إن العدول إلى صفة اليتم هنا، يومئ إلى سرعة إعطائهم الأموال بعد الرشد، وذهاب اليتم من غير مهلة، ثم إنه يرقق قلوب الأولياء في هذا السياق، ويذكرهم بشكل هؤلاء اليتامى وحرمانهم من عطف الأبوة[3].

ومن مجاز المستقبل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَلِدُوٓا۟ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾[4]، أي صائراً إلى الفجور والكفر، وهم إنما يلدون ولائد طاهرة، لا كفر فيها ولا فجور، ولكن في المجاز إشارة إلى أن الولد منهم سينحو قطعاً منحى أبيه[5]. وقد وافق المجاز سياق الآيات، وذلك أن المجاز في سياق دعوة نوح عليه السلام على الكافرين من قومه، قال تعالى: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾ إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓا۟ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾[6]، فهو قد علم حالهم من الكفر المتأصل فيهم، فأخبر عما سيلدون بالكفر والفجور، وكأنه حقيقة ماثلة أمامه، جاء في الكشاف: فإن قلت: بمَ علم أن أولادهم يكفرون، وكيف وصفهم بالكفر عند الولادة؟. قلت: لبث فيهم ألف سنة إلاّ خمسين عاماً، فذاقهم وأكلهم وعرف طباعهم وأحوالهم، وكان الرجل منهم ينطلق بابنه إلى نوح، ويقول: احذر هذا؛ فإنه كذّاب، وإن أبي حذرنيه، فيموت الكبير، وينشأ الصغير على ذلك[7].

٧ ـ مجاز الزمان: قال تعالى: ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ ٱلْوِلْدَٰنَ شِيبًا ﴿١٧﴾﴾[8] وقد نسب الفعل إلى الظرف (يوماً) لوقوعه فيه[9]. ويلاحظ أن العدول إلى نسبة الفعل إلى اليوم متناسق مع السياق، فقد سبق قوله تعالى بتوعد المكذبين بعذاب يوم القيامة: ﴿وَذَرْنِى وَٱلْمُكَذِّبِينَ أُو۟لِى ٱلنَّعْمَةِ وَمَهِّلْهُمْ قَلِيلًا ﴿١١﴾﴾ و﴿يَوْمَ تَرْجُفُ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ وَكَانَتِ

(1) الكشاف 4: 174-175.
(2) سورة النساء، الآية: 2.
(3) البرهان للزركشي 2: 262 والتصوير البياني: 355.
(4) سورة نوح، الآية: 27.
(5) الإشارة إلى الإيجاز 70 والتصوير البياني: 357.
(6) سورة نوح، الآيتان: 26 ـ 27.
(7) الكشاف 4: 165.
(8) سورة المزمل، الآية: 17.
(9) البرهان للزركشي 2: 257.

﴿ٱلْجِبَالُ كَثِيبًا مَّهِيلًا ﴿١٤﴾﴾[1] وهذا السياق في وصف عذاب ذلك اليوم الذي وعد به المكذبون، وفيه قال تعالى: ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا...﴾ فنسب الفعل إلى الظرف على سبيل المثل (المجاز) ليصف شدة ذلك اليوم، إنه يوم يشيب فيه الأطفال، إشارة إلى ما يحصل فيه من الأهوال[2].

8 ـ مجاز المكان، قال تعالى: ﴿وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ﴿٢﴾﴾[3] وقد عدل في إخراج الأثقال إلى الأرض، وهي لم تفعل ذلك، لأن الأرض مكان الأثقال، والأثقال هنا ما في جوف الأرض من الدفائن[4]. وسوّغ ذلك العدول أن السياق في وصف الأرض، دون غيرها يوم القيامة، فهي التي تزلزل، وهي التي تخرج ما فيها، وتستمر السورة في الكلام على الأرض، وقد بنى معظم فواصل السورة على ضمير المؤنثة.

وهناك أنواع أخرى من المجاز أعرضنا عنها بغية الإيجاز، واكتفينا بما عرضنا له، ليتركز البحث في جانب واحد من ظاهرة المجاز القرآني، التي تحتوي على جوانب أخرى جديرة ببحوث مستقلة.

(1) سورة المزمل، الآيتان: 11 ـ 14.
(2) الكشاف 4: 178.
(3) سورة الزلزلة، الآية: 2.
(4) البرهان للزركشي 2: 269.

دلالة البيان القرآني

أول ما يتبادر إلى الذهن من كلمة (البيان)، أنها أحد علوم البلاغة الثلاثة، الذي يُعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة على المعنى[1]، ولكن هذه الدلالة نشأت متأخرة، وقد سبقتها دلالات أخرى، نتتبعها مبتدئين بالمعنى اللغوي العام.

البيان في اللغة

أصل البيان، في اللغة، الظهور والكشف والوضوح، وقد جمع المعجم هذه المعاني، فبان الشيء: اتضح. واستبان الشيء: ظهر، وأُطلق البيان على الرجل، فكان البيّن من الرجال هو الفصيح، السمح اللسان، وبهذا صار البيان فصاحة، وصار الكلام البيّن هو الفصيح، أي تداخل معنى البيان والفصاحة، ومن ثَمَّ قيل: البيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من حسن الفهم، وذكاء القلب مع اللسن[2].

وقد وردت كلمة (البيان) في القرآن الكريم بمعنى الظهور والإيضاح، قال تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾﴾[3]، وقال: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿١٩﴾﴾[4] إلا في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْإِنسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴿٤﴾﴾[5] فإن البيان، هنا، يدل على تفرد الإنسان بمزية البيان، وهو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير[6].

(1) التلخيص: 235.

(2) لسان العرب: بين.

(3) سورة آل عمران، الآية: 138.

(4) سورة القيامة، الآيتان: 18 ـ 19.

(5) سورة الرحمن، الآيات: 1 ـ 4.

(6) الكشاف 4: 43.

البيان عند الجاحظ

ولعل الجاحظ (255هـ) من أوائل من تناول البيان بالبحث، وقد درسه بطريقة خاصة، إذ عرض له من خلال عملية الفهم والإفهام (أو البيان والتبيين التي سمّى كتابه بها) وهو في ذلك يكشف شروط عملية الاتصال (والكلام نوع منها) ومتطلباتها، من خلال تصميم كتابه، أي إنه رتّب كتابه على وفق عناصر عملية الاتصال، لذلك كان البيان عنده يعني الدلالات الآتية:

1 ـ البيان وطلاقة اللسان: ينطلق الجاحظ في كتابه، منذ السطور الأولى، من ذم (السلاطة والهذر) و(العي والحصر) و (الحبسة) و (عقدة اللسان)[1]، وكأنه يريد أن يعرّف البيان بضدّه وقد ربط، منذ البداية، بين البيان وطلاقة اللسان بعدة (شهادات)، منها شهادة القرآن الكريم الذي ورد فيه على لسان موسى عليه السلام حين بعثه الله تعالى: إلى فرعون بإبلاغ رسالته، والإبانة عن حجته، والإفصاح عن أدلته:

﴿قَالَ رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى ﴿٢٥﴾ وَيَسِّرْ لِىٓ أَمْرِى ﴿٢٦﴾ وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِى ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا۟ قَوْلِى...﴾ وكان جواب ربه: ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَٰمُوسَىٰ﴾[2] ويعلق الجاحظ على ذلك، قائلاً: فلم تقع الاستجابة على شيء من دعائه، دون شيء لعموم الخبر[3]. بمعنى أن الله قد لبى جميع طلباته بما في ذلك (حل عقدة اللسان).

ومن الآيات التي يستشهد بها الجاحظ، وهو يريد من خلالها أن ينبه القارئ على ارتباط البيان بسلامة اللسان والقدرة على الإفهام، قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[4]. ويعلق الجاحظ: لأن مدار الأمر على البيان والتبيين وعلى الإفهام والتفهم، وكلما كان اللسان أبين كان أحمد، كما أنه كلما كان القلب أشد استبانة كان أحمد، والمفهم لك والمتفهم عنك شريكان في الفضل، إلا أن المفهِم أفضل من المتفهم وكذلك المعلِّم والمتعلم[5].

(1) السلاطة: طول اللسان ، والهَذَر: سَقَط الكلام، والعيّ: عدم القدرة على الكلام، والحصر: العجز عن الكلام في موقف ما، والحبسة: ثقل في اللسان يمنع من الإبانة، وعقدة اللسان: عاهة تصيبه، فتعيقه .

(2) سورة طه، الآيات: 52 ـ 63.

(3) البيان والتبيين، 1: 11.

(4) سورة إبراهيم، الآية: 3.

(5) البيان والتبيين 1: 8.

بعد ذلك ينطلق الجاحظ في ذكر الآفات التي تفسد البيان، مما يرجع إلى خلل في الجهاز الصوتي، مثل اللجلجة والتمتمة واللثغة والفأفأة وغيرها[1]. ثم أشار إلى حاجة البيان الطبيعية والمكتسبة، فهو يحتاج الى (تمييز وسياسة وإلى ترتيب ورياضة) كما يحتاج الى (تمام الآلة وإحكام الصنعة وإلى سهولة المخرج وجهارة المنطق وتكميل الحروف وإقامة الوزن) وذلك لأن هذه الحاجة هي التي تؤهل البيان للنجاح، فحاجة المنطق (الكلام) إلى الحلاوة والطلاوة كحاجته إلى الجزالة والفخامة، وإن ذلك من أكثر ما تستمال به القلوب، وتثنى به الأعناق وتزين به المعاني[2].

2 ـ البيان وحسن اختيار الألفاظ: وكما يتوقف البيان على سلامة النطق وطلاقة اللسان، يتوقف كذلك على جزالة اللفظ وحسن اختياره ليكون مناسباً للمقام، مع تجنب الجمع بين الألفاظ المتنافرة، حروفاً كانت أو كلمات. ففي ما يتعلق بمناسبة اللفظ للمقام، يستشهد الجاحظ بالقرآن فيقول: ألا ترى أن الله ـ تبارك وتعالى ـ لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب، أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر، والناس لا يذكرون السغب ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة، وكذلك ذكر المطر لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام، والعامة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وذكر الغيث.

أما فيما يتعلق بضرورة مراعاة التجانس بين الحروف في الكلمة الواحدة وبين الألفاظ في الكلام، كالجملة من النثر أو البيت من الشعر، فإن الجاحظ يستشهد كعادته بعدة أقوال، منها قول الأصمعي: من ألفاظ العرب ألفاظ تتنافر، وإن كان مجموعة منها في بيت شعر، لم يستطع المنشد إنشادها إلا ببعض الاستكراه، لكون بعض ألفاظه يتبرأ من بعض.

وهذا التنافر بين الألفاظ مرجعه الجمع بين حروف تفسد البيان إذا تقاربت أو اقترن بعضها ببعض، من ذلك أن الجيم لا تقارن الضاد ولا القاف ولا الطاء ولا الغين بتقديم ولا بتأخير، والزاء لا تقارن الظاء ولا السين ولا الضاد ولا الذال بتقديم ولا بتأخير[3].

فكما يتوقف البيان على سلامة الجهاز الصوتي من الآفات التي تفسد النطق أو تعرقله، يتوقف كذلك، على خلو الكلام من العيوب الراجعة إلى الجمع بين الحروف غير المتجانسة،

(1) اللجلجة: التردد في الكلام، والتمتمة: رد الكلام إلى التاء والميم، واللثغة: تحوّل اللسان من حرف إلى حرف، من السين إلى الثاء مثلاً، والفأفأة: رد الكلام إلى الفاء .

(2) البيان والتبيين 1: 14.

(3) نفسه 1: 18 ـ 19، 48 ـ 49، 51.

مع مراعاة مبدأ (لكل مقام مقال) الذي يقضي باختيار اللفظ المناسب للمعنى، المتناغم مع السياق.

3 ـ البيان وكشف المعنى: بدأ الجاحظ، كما رأينا، بتحليل العملية البيانية (الكلامية) على مستويين مترابطين متكاملين: مستوى الحروف، ومستوى الألفاظ، أما الآن فسينتقل بنا إلى مستوى ثالث، هو مستوى الدلالة، دلالة اللفظ على المعنى، فيلاحظ أن المعاني القائمة في صدور الناس، المتصورة في أذهانهم، والمتخلّجة في نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم ـ مستورة خفية، وبعيدة معدومة، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة، لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره، وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره. وإنما يحيي تلك المعاني ذكرهم لها، وإخبارهم عنها واستعمالهم إياها.. وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة وحسن الاختصار ودقة المدخل، يكون إظهار المعنى. ثم يضيف قائلاً: والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان.

لم يسبق للجاحظ أن عرّف البيان، بل كان يتحدث عنه، وكأنه شيء لا يحتاج إلى تعريف في الصفحات الخمسين التي تناول فيها المسألتين السابقتين: طلاقة اللسان وجزالة الألفاظ، أما الآن فهو يعقد باباً بعنوان (البيان) تناول فيه تعريفه وأصنافه، وكأنه قد استشعر من القارئ هذه الملاحظة، فكتب يقول: قال أبو عثمان (الجاحظ): وكان في الحق أن يكون هذا الباب في أول الكتاب، ولكنّا أخّرناه لبعض التدبير، ويترك الجاحظ للقارئ مهمة كشف هذا (التدبير).

لقد بدأ الجاحظ بالشروط الخارجية في العملية البيانية: سلامة النطق وعدم تنافر الحروف والألفاظ، وهذا شيء مبرر منطقياً وتعليمياً. فمن الناحية المنطقية تبدأ العملية البيانية بالنطق، أي الإرسال من المتكلم،فهي تتوقف إلى حد كبير على جودة الإرسال. أما من الناحية التعليمية، فمعروف أن البيان كان يرتبط في أذهان الناس، في عصر الجاحظ وقبله، بالفصاحة، والفصاحة تتعلق باللسان، أي بالحروف والألفاظ، وليس بالمعنى.

ولكن (البيان) كما يفهمه الجاحظ، وكما يريد تعريف الناس به، ليس الفصاحة وما تقوم به من طلاقة اللسان وجزالة الألفاظ، بل إنه أيضاً، الكشف عن المعنى، فإذا لم يكن معنى لم يكن بيان، فالألفاظ بدون معان تبقى مهملة، لا توصف بالفصاحة ولا بالبيان، كما أن المعاني بدون ألفاظ تعبر عنها،تبقى (محجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة).

وقد يتم تلقي المعنى بدون ألفاظ، بالإشارة أو غيرها، فالبيان أعم من الفصاحة، هو(اسم جامع) يقول الجاحظ: (البيان اسم جامع لكل شيء،كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام، وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع.

وربّما أفاد الجاحظ، في توسيع دلالة البيان من ابن المقفع (143 هـ) الذي عرّف البلاغة بأنها اسم جامع لمعان يجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج ومنها ما يكون جواباً....

والفرق بين عمل ابن المقفع وعمل الجاحظ أن الجاحظ أطلق مدلول (الاسم الجامع) على البيان، وكان عند ابن المقفع يُطلق على البلاغة، وهذا يدلّنا على تداخل المصطلحين (البيان والبلاغة) منذ زمن مبكّر.

ويحصر الجاحظ أصناف الدلالة، أو وجوه البيان، في خمسة: وجميع أصناف الدلالات على المعاني، من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تزيد ولا تنقص، أولها اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ثم الخط ثم الحال التي تسمى نصبة[1].

ويمضي الجاحظ في شرح هذه الأصناف والتمثيل لها، فالبيان باللفظ معروف، وقد سبق الكلام عليه.

أما البيان بالإشارة فيكون باليد وبالرأس وبالعين والحاجب وبالسيف والثوب، والإشارة قد ترافق اللفظ وتساعده، وقد تقوم مقامه.

وأما البيان بالخط فمعروف، وهو الكتابة، وميزته أن الكتاب يُقرأ بكل مكان، ويدرس في كل زمان، بينما البيان باللفظ واللسان، لا يعدو سامعه ولا يتجاوزه إلى غيره. هذا بالإضافة إلى أن استعمال القلم أجدر أن يحض الذهن على تصحيح الكتاب، من استعمال اللسان على تصحيح الكلام.

أما البيان بالعقد، فهو الحساب وأهميته لا تخفى، فلولا الحساب لما استطاع الإنسان

---

(1) البيان والتبيين 1: 55، 56، 115. والعقد العد بالأصابع، والنصبة حال الشيء المنبئ بمعناه.

تقسيم الزمان إلى سنين وشهور وأيام، ولا عرف كيف ينظم تجارته وأعماله.

يبقى أخيراً البيان بالنصبة،وهي الحال الناطقة بغير لفظ والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض، وفي كل صامت وناطق وجامد ونام ومقيم وظاعن وزائد وناقص. فالدلالة التي في الموات الجامد كالدلالة التي في الحيوان الناطق، فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء (الصامتة) معربة من جهة البرهان. وبذلك قال الأول: سل الأرض فقل: من شق أنهارك وغرس أشجارك وجنى ثمارك؟ فإن لم تجبك حواراً، أجابتك اعتباراً[1].

أي إن أشياء العالم كلها، دالة تبين بذاتها لمن تبينها واعتبرها، وإن بيان النصبة أو الحال يكون بالاعتبار بمعاني الأشياء بواسطة الفكر والنظر.

4 ـ البيان والبلاغة: لم يكن اهتمام الجاحظ مقتصراً على البيان فقط، بل كان يُعنى بالتبيين أيضاً، وهو التبليغ، لذلك انصرف إلى (بيان اللفظ) الذي ينطلق منه التبيين بوضوح، فانتقل إلى الحديث عن البلاغة، بوصفها مستوى آخر من مستويات البيان.

والبلاغة، هنا، هي التوافق بين اللفظ والمعنى، وهذه الدلالة هي المرتضاة عند الجاحظ، قال: قال بعضهم، وهو من أحسن ما اجتبيناه ودوّناه: لا يكون الكلام بليغاً يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك.

وهذا يتطلب وجود المعنى وجزالة اللفظ، فإذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً، وكان صحيح الطبع بعيداً من الاستكراه ومنزهاً من الاختلال مصوناً عن التكلم، صنع في القول صنع الغيث في التربة الكريمة. ومتى فصلت الكلمة على هذه الشريطة ونفذت من قائلها على هذه الصنعة، أصحبها الله من التوفيق ومنحها من التأييد، ما لا يمتنع معه من تعظيمها صدور الجبابرة، ولا يذهل عن فهمها معه عقول الجهلة[2].

وواضح أن الجاحظ لا يقصد بـ (اللفظ) هنا، اللفظ المفرد أو الكلمات المستقلة بعضها عن بعض، وإنما يقصد ما ينتظم بالألفاظ من الكلام الذي يأتي (على مجاري كلام العرب الفصحاء)، وهو يرى أن اللفظ، أي طريقة التعبير عن الفكرة، مكون أساسي من مكونات العملية البيانية، وجزء مؤثر فيما تؤديه من دلالة.

5 ـ البيان سلطة: لم يكن الجاحظ أديباً أو ناقداً فحسب، إنما كان قبل ذلك وبعده

(1) البيان والتبيين 1: 58 ـ 59.

(2) نفسه 1: 16، 81.

متكلماً، والمتكلم لا يهمه الجانب الجمالي الفني في الكلام، بقدر ما يهمه تأثير كلامه وسلطته على السامع. ومن هنا كان البيان - منظوراً إليه من زاوية وظيفته - هو القدرة على (إظهار ما غمض من الحق، وتصوير الباطل في صورة الحق)[1] وهذا يكون بـ (القول الفصل) أو (فصل الخطاب)، وهو نوع من القول تجتمع فيه الصنعة اللفظية والحجة المقنعة مع عدم الإثقال على السامع. يقول عمرو بن عبيد أحد أقطاب المعتزلة الأوائل، فيما نقله عنه الجاحظ: إنك إن أوتيت تقرير حجة الله في عقول المكلفين، وتخفيف المؤونة على المستمعين، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين بالألفاظ المستحبة في الآذان المقبولة عند الأذهان، رغبة في سرعة استجابتهم ونفي الشواغل عن قلوبهم، بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة، كنت قد أوتيت فصل الخطاب[2].

فالبيان - منظوراً إليه من زاوية وظيفته (الكلامية) - هو قبل كل شيء سلطة، سلطة المتكلم على السامع التي لا تقلّ تأثيراً عن سلطة الحاكم على المحكوم. وفي القرآن: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ ۝٢٠﴾[3]. والضمير يعود إلى النبي داود.

فليس من الصدفة، إذن، أن يأتي، في سياق واحد وفي آية واحدة، ذكر الشدة والملك والحكمة بمعنى الشريعة والقانون، وفصل الخطاب بمعنى القول الفاصل المقنع المفهم[4].

وقد فصّل الجاحظ وظائف البيان (الكلام) في رسالته (تفضيل النطق على الصمت) نكتفي منها بعرض وظائف البيان الرئيسة، وهي:

- إنك لا تؤدي شكر الله، ولا تقدر على إظهاره إلا بالكلام.

- وإنك لا تستطيع العبارة عن حاجاتك والإبانة عن مآربك إلا باللسان.

- لو كان الصمت أفضل من الكلام، لما كان للآدميين فضل على غيرهم، ولا فرق بينهم وبين الحيوان، بل لما كان يميز بينهم وبين الأصنام المنصوبة والأوثان المنحوتة.

- وقد يكون بكلمة واحدة، نجاة خلق وخلاص أمة.

- نطقَ القرآن الكريم، وجاءت الروايات بتفصيل الكلام.

---

(1) نفسه 1: 80.
(2) البيان والتبيين 1: 81.
(3) سورة ص، الآية: 20.
(4) بنية العقل العربي: 31.

ـ أرسل الله تعالى، رسله مبشرين ومنذرين للأمم، وأمرهم بالإبلاغ، ليلزمهم الحجة بالكلام لا بالصمت[1].

البيان عند ابن وهب الكاتب

وبتأثير كتاب (البيان والتبيين) للجاحظ، ألّف أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن وهب الكاتب كتابه المسمّى (البرهان في وجوه البيان)[2]، وقد ذهب في مقدمته إلى أن الجاحظ لم يأتِ فيه بوصف البيان، ولم يأتِ على أقسامه، فذكر جملاً من أقسام البيان،وفقراً من آداب أهل هذا اللسان، واعترف أنه لم يسبق المتقدمين اليها، ولكنه شرح في بعض قوله ما أجملوه، واختصر في بعض ذلك ما أطالوه.

ثم يبدأ الكتاب بما فضل الله به الإنسان على سائر الحيوان، وهو العقل الذي فرّق به بين الخير والشر، والنفع والضر، وأدرك به ما غاب عنه وبعد منه وهو حجة الله على خلقه، والدليل لهم إلى معرفته. واتبع ذلك باباً في قسمة العقل إلى موهوب، وهو ما جعله الله في جبلة خلقه، ومكسوب، وهو ما أفاده الإنسان بالتجربة والعبر وبالأدب والنظر. والأول أصل،والمكسوب فرع، والأشياء بأصولها، فإذا صحّ الأصل صحّ الفرع، وإذا فسد فسد. ولعله تعرض للعقل أولاً وقسمته، لأنه هو الذي تصدر عنه أعمال الإنسان وسلوكه في الحياة، كما يصدر عنه منطقه وبيانه[3].

فالعقل والبيان هما مقومان للإنسان، وهما متكاملان ومتدخلان، ومن هنا ستكون وجوه البيان، هي نفسها تجلّيات العقل ومظاهر نشاطه[4].

وإذا كان الجاحظ قد أحصى أصناف الدلالات، وحصرها في خمس دلالات هي اللفظ، والإشارة، والخط، والعقد، والنصبة، فإن ابن وهب الكاتب قال وجوه البيان أربعة[5]:

(1) بيان الاعتبار: وهو بيان الأشياء بذواتها، وإن لم تبن بلغاتها، فالأشياء تبين للناظر المتوسم والعاقل المتبيّن بذواتها، وبعجيب تركيب الله فيها، وآثار صنعته في ظاهرها، كما قال

(1) تفضيل النطق على الصمت: 172 ـ 175.

(2) كان الكتاب قد نُشِر بعنوان (نقد النثر) ونُسِب خطأً إلى قدامة بن جعفر مؤلف (نقد الشعر).

(3) البيان العربي: 81.

(4) بنية العقل العربي: 34.

(5) البرهان لابن وهب: 60.

ـ عزّ وجلّ ـ :﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴿٧٥﴾﴾[1]. وقال ﴿وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٣٥﴾﴾[2]. ولذلك قال بعضهم : (قل للأرض : من شق أنهارك، وغرس أشجارك، وجنى ثمارك؟ فإن هي أجابتك حواراً، وإلا أجابتك اعتباراً) فهي وإن كانت صامتة في أنفسها فهي ناطقة بظواهر أحوالها. وعلى هذا النحو استنطقت العرب الربع، وخاطبت الطلل، ونطقت عنه بالجواب، على سبيل الاستعارات في الخطاب.

ومن الواضح أن هذا الوجه من وجوه البيان هو بنفسه بيان النصبة أو الحال الدالة عند الجاحظ، ومعناه عند صاحب (البيان) هو معناه عند صاحب (البرهان) حتى المثال الذي ساقه له (قل للأرض...) مأخوذ من كلام الجاحظ الذي أسلفناه في دلالة الصمت. والبيان هنا تأثير الكائنات، ومشاهد الطبيعة على قلب الإنسان وعقله. ولا يخفى أيضاً أن الكلام في هذا الوجه من البيان، والعناية به يرجع إلى مذهب من مذاهب المتكلمين في إثبات الخالق ووجوب الإيمان به، ولو لم يبعث نبياً أو يرسل رسولاً، لأن الصنعة تدل على الصانع، وهم يؤولون معنى (الرسول) في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[3]. بأنه العقل الذي ميّز الله به الإنسان،من سائر أنواع الحيوان.

(2) بيان الاعتقاد : وهو البيان الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكرة واللب،وهو نتيجة البيان الأول، لأنه إذا حصل للإنسان صار عالماً بمعاني الأشياء، وكان ما يعتقد من ذلك بياناً ثانياً غير البيان الأول، وخُصّ باسم (الاعتقاد).

وهو على ثلاثة أضرب : حقٌّ لا مراء فيه، ومشتبه يفتقر إلى الإثبات، وباطل، وينبغي أن نصدّق الأول ونكذّب الثالث، أما الثاني، فنحتاط إزاءه حتى يتبيّن لنا صدقه أو كذبه[4].

(3) بيان العبارة : الذي هو نطق باللسان، لأن بيان القلب أو الاعتقاد يحصل في نفس المعتقِد، ولا يتجاوزه إلى غيره. ولما كان الله ـ عزّ وجلّ ـ قد أراد أن يتم فضيلة الإنسان، خلق له اللسان وأنطقه بالبيان، فأخبر به عما في نفسه من الحكمة التي أفادها، والمعرفة التي اكتسبها. فصار ذلك بياناً ثالثاً،أوضح مما تقدمه، وأعم نفعاً، لأن الإنسان يشترك فيه مع غيره،ولكن بيان الاعتبار وبيان الاعتقاد خاص بالإنسان.

(1) سورة الحجر، الآية: 75.
(2) سورة العنكبوت، الآية: 35.
(3) سورة الإسراء، الآية: 15.
(4) البلاغة تطور وتاريخ: 96.

ويلاحظ ابن وهب أن العبارة صنفان : صنف يتساوى أهل اللغات في العلم بها، وصنف تختص اللغة العربية به. وموضوع البحث في الصنفين معاً ليس البيان الظاهر الذي لا يحتاج إلى تفسير بل البيان هو الباطن المحتاج إلى تفسير، ووقف طويلاً عند أساليب التعبير في اللغة العربية، لأن فهم الخطاب الشرعي يتوقف على معرفتها،فللغة التي نزل بها القرآن، وجاء بها رسول الله ﷺ من البيان، وجوه وأحكام ومعان وأقسام، متى لم يقف عليها من يريد تفهّم معانيها واستنباط ما يدل عليه لفظها، لم يبلغ مراده، ولم يصل إلى بغيته، فمنها ما هو عام للسان العرب وغيرهم، ومنها ما هو خاص له دون غيره، ويجمع ذلك، في الأصل، الخبر والطلب[1].

(4) البيان بالكتاب : وهو الذي يبلغ مَنْ بعُدَ أو غاب، لأن بيان اللسان مقصور على الشاهد دون الغائب، وعلى الحاضر دون العابر، وقد أراد الله أن يعمّ بالنفع جميع أصناف العباد وسائر آفاق البلاد، فألهم عباده تصوير كلامهم بحروف اصطلحوا عليها،فخلدوا بذلك علومهم لمن بعدهم، وعبروا به عن ألفاظهم، ونالوا به ما بعد عنهم، وكملت لذلك نعمة الله عليهم، وبلغوا الغاية التي قصدها الله في إفهامهم، وإثبات الحجة عليهم. ولولا الكتاب الذي قيّد على الناس أخبار الماضين،لم تجب حجة الأنبياء على من أتى بعدهم، ولا كان النقل يصح عنهم، ولذلك صارت الأمم التي ليس لها كتاب،قليلة العلوم والآداب.

ولهذا نرى ابن وهب لا يبعد عن الجاحظ كثيراً،في بيان هذه الدلالات، أو إحصاء وجوه البيان، فإن (النصبة) عند الجاحظ هي (بيان الاعتبار) عند ابن وهب، ويمكن أن يدخل فيها أيضاً (بيان الاعتقاد)، لأنه ثمرة (بيان الاعتبار) ونتيجة في القلب. وكذلك دلالة اللفظ عند الجاحظ هي البيان الثالث هنا (بيان العبارة الذي هو نطق باللسان)، ودلالة (الخط) هي البيان الرابع (بيان الكتاب).

ويبقى بعد ذلك من بيان الجاحظ أو دلالاته دلالتان : هما دلالة الإشارة ودلالة العقد، لم يذكرهما صاحب ابن وهب، على أنهما نوعان كبيران عند الجاحظ، ولكنه مثل للإشارة بقوله تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴿١١﴾﴾[2] وجعلها وجهاً من وجوه (الوحي) من بيان العبارة، وعرّفه بأنه الإبانة عما في النفس بغير المشافهة، على أي معنى وقعت، من إيماء، ورسالة، وإشارة، ومكاتبة.وأما العقد أو الحساب،

(1) البرهان لابن وهب: 44 وما بعدها.

(2) سورة مريم، الآية: 11.

فقد ذكره عرضاً عند حديثه عن القياس من بيان (الاعتبار).

لقد جمع ابن وهب إلى علمه بالأدب وروايته، علمه بالتأويل وبالفقه وأصول التشريع والمنطق والفلسفة اليونانية، وهذه المعارف تبدو بوضوح في كتابه الذي يفلسف الأدب، ويحصي أقسامه، ويحدد كل قسم منها تحديداً منطقياً على وجه سليم من الناحية المنطقية، ومن حيث التبويب واستيفاء الأقسام مما لا نكاد نرى له نظيراً في كتاب الجاحظ، وذلك لأن عقلية ابن وهب عقلية علمية فلسفية، أما الجاحظ فإن الناحية الأدبية هي أبرز ما يُلحظ في كتابه، ويغلب على تأليفه[1].

البيان والبلاغة والفصاحة

وبدءاً بابن وهب يتخذ (البيان) منحى فلسفياً، يبعد به عن مجال التعبير الأدبي الذي نحن بصدده، لذلك نعود إلى التنوخي، وهو من علماء القرن السابع الهجري حين استقرت مصطلحات البلاغة، نتبين (دلالة البيان)، قال التنوخي : الفصاحة، البلاغة والبيان ألفاظ تشترك في كثير من المعاني، ويختص كل واحد منها بما ليس للآخر، فالفصاحة أصلها الخلوص من الشوائب.. وهي أعم من البيان من وجه، والبيان أعم من الفصاحة من وجه، لأن البيّن قد لا يكون كلاماً، والخالص من الشوائب قد لا يكون بيّناً، وكذلك البلاغة، فهي تتعلق بالمعنى فقط، وهي أن يبلغ المعنى من نفس السامع مبلغه، ومما يعين على ذلك الفصاحة، فالبيان أعم من كل واحد من الفصاحة والبلاغة، لأن كل واحد منهما من مادته، وداخل في حقيقته، ولذلك قلنا : علم البيان، وتكلمنا فيه في الفصاحة والبلاغة وغيرهما[2]. وعلى هذا سار العلماء، فأطلقوا البيان على البلاغة، وذلك لأن دلالة المصطلحين تنطلق من منطقة مشتركة، وهي التعبير الفصيح المعرب عما في الضمير، ولا شك، من جهة أخرى، أن للبلاغة بعلومها الثلاثة، علاقة أكيدة بكيفية ذلك التعبير.

أما علم البيان، بوصفه أحد علوم البلاغة الثلاثة، فهو علم يُعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه، أي على المعنى، وهو يضمُّ مباحث التشبيه، والحقيقة والمجاز، الاستعارة، والكناية.

(1) البيان العربي: 84.

(2) الأقصى القريب في علم البيان: 33.

البيان القرآني

استعمل القرآن (البيان) بمعنى الظهور والإيضاح، فقال تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾﴾[1]، وقال تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْإِنسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴿٤﴾﴾[2]، فالبيان ما تفرد به الإنسان، وهو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير[3]، والبيان عند الجاحظ على معنيين :الأول عام ينطلق من كون البيان وسيلة إفهام، والثاني يرادف معنى البلاغة والقول الجميل، وفيه يظهر تفاوت الناس في التعبير[4].

وينشأ التفاوت في البيان من التفاوت في الأسلوب وقدرة التعبير على التأثير في نفوس السامعين، وقد ورد البيان بهذا المعنى في قول الرسول ﷺ (إن من البيان لسحراً، وإن من الشعر لحكمة)، ومعناه أن الرجل يكون عليه الحق، وهو أقوم بحجته من خصمه، فيقلب الحق ببيانه إلى نفسه[5].

أهمية التفاوت في البيان

وقد أفاد القرآن الكريم من ظاهرة التفاوت في البيان. فكان معجزة بيانية تفوق بيان الناس، وتنفرد عما هو عندهم منه، قال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾[6]، والكتاب المبين هو الظاهر الإعجاز[7].

وقد بيّنت آيات أخر، المراد بالبيان، قال تعالى: ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ ﴿١﴾﴾[8]، فكأنه قيل : الكتاب الجامع للكمال والغرابة في البيان[9].

وجاءت الصلة الوثيقة بين الإعجاز بالبيان وعربية القرآن، لتؤكد إحساس العرب بمفارقة

(1) سورة آل عمران، الآية: 138.
(2) سورة الرحمن، الآيات: 1 ـ 4.
(3) الكشاف 4 : 43.
(4) البيان والتبيين 1: 75 ـ 76، 79، 272 ومواضع أخرى.
(5) النهاية في غريب الحديث والأثر 1: 174.
(6) سورة المائدة، الآية: 15.
(7) الكشاف 1: 601.
(8) سورة الحجر، الآية: 1.
(9) الكشاف 2: 385 ـ 386.

البيان القرآني لبيانهم، وذلك في قولة تعالى: ﴿الٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝١ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢﴾[1]، فالكتاب المبين هو الآيات الظاهر أمرها، في إعجاز العرب وتبكيتهم، أو الواضحة التي لا تشتبه على العرب، معانيها لنزولها بلسانهم[2]، فالبيان هنا صفة الإعجاز القرآني للعرب وقد سمعوه، وهو من لغتهم، وعلى أساليب كلامهم، ولكنهم عرفوا فيه مباينة بيانه لبيانهم، لأنه من الله سبحانه.

وقد اتخذ العلماء منحى التفاوت في البيان، ليكشفوا به عن وجه إعجاز القرآن، فأثبتوا التفاوت في أصل قدرات البشر على البيان، مستوحين ذلك من فضيلة تعليم الله سبحانه الإنسان البيان، ثم اتخذوا ذلك، لتوضيح المفارقة بين بيان القرآن وبيان الناس، قال الطبري (310 هـ) وهو شيخ المفسرين : إن من عظيم نعم الله على عباده، وجسيم مننه على خلقه، ما منحهم من فضل البيان... ثم جعلهم ـ جل ذكره ـ فيما منحهم من ذلك، طبقات، ورفع بعضهم فوق بعض درجات، فهم بين خطيب مسهب، وذلق اللسان مهذب، ومعجم عن نفسه لا يبين... ولا شك أن أعلى منازل البيان درجة، وأسنى مراتبه مرتبة، أبلغه في حاجة المبين عن نفسه... فإن تجاوز ذلك المقدار، وارتفع عن وسع الأنام، وعجز عن أن يأتي بمثله جميع العباد ـ كان حجة وعلماً لرسل الواحد القهار... فإذا كان تفاضل مراتب البيان، وتباين منازل درجات الكلام بما وصفنا، وكان الله تعالى أحكم الحكماء وأحلم الحلماء، كان معلوماً أن أبين البيان بيانه، وأفضل الكلام كلامه، وأن فضل بيانه ـ جل ذكره ـ على بيان جميع خلقه، كفضله على جميع عباده[3].

وهذا المنحى لزم البيان إلى العصور اللاحقة، فابن الزملكاني (651هـ) قال : إن الغرض من علم البيان معرفة البلاغة، وما بين العبارتين المشتركتين في أصل المعنى، من الميز عند أهل البراعة، نحو ما نجده في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾[4]، مع قولهم : القتل أنفى للقتل[5].

وبعد أن اعتمد العلماء على منحى التفاوت، اتضح الطريق أمامهم ليدخلوا إلى الإعجاز، فجعلوا ذلك في خدمة العقيدة الإسلامية وآياتها المعجزة، وهكذا نشأ مفهوم البيان متأثراً بهذا

(1) سورة يوسف، الآيتان: 1 ـ 2.

(2) الكشاف 2: 385 . 386.

(3) جامع البيان 1: 4 . 5.

(4) سورة البقرة، الآية: 179.

(5) البرهان الكاشف: 44.

العامل الديني، إذ كان الدفاع عن القرآن الكريم، بوجه الذين تصدوا لإنكار إعجازه، من أهم الدواعي التي دعت الى البحث في البيان العربي عموماً، فضلاً عن الضرورة التي يحس بها العربي المسلم من جهة فهم معانيه ومقاصده، ومن هنا دخل البيان دائرة الدراسة القرآنية، وعُدَّت معرفته لازمة على أهل الشريعة، بهذا نفهم قول ابن خلدون : إن علم البيان علم حادث في الملة[1].

أي إن تنظيم البحث في الأدب والكلام في عناصره، وما يسمو به وما ينحط، كان جهداً جديداً، ودراسة لا عهد للعرب بها قبل الإسلام وبعده، وإن البيان كان من العلوم التي تولى غرسها المسلمون، في سبيل فهم كتابهم، وكان نماؤه بعد ذلك، وتشعب مباحثه بتأثير الدين وبتوجيه المفكرين من حملته ورجاله[2]، ولا يخرج ما ذكره د. طه حسين عن هذا المفهوم[3].

البيان والبلاغة عند الرمَّاني

كان الرمَّاني قد فصل البيان عن البلاغة، وأفرد لكل منهما تعريفاً، وهذا مما يدفع التداخل بين مفهوميهما، ثم إنه (الرمَّاني) استشهد بآيات كثيرة، وهذا يوفر فرصة لملاحظة الجانب التطبيقي للبيان، وقد أدخل البيان في حومة الإعجاز البلاغي، بعد أن كان يشار إلى علاقتهما (البيان والبلاغة) إشارات مقتضبة، لا تكفي لتكوين فهم واضح.

بحث الرمَّاني البيان على أنه باب من أبواب البلاغة العشرة، وعرَّفه تعريفاً عاماً بأنه الإحضار لما يظهر به تميُّز الشيء من غيره في الإدراك، وذكر أربعة من أقسامه هي : البيان بالكلام، والبيان بالحال، والبيان بالإشارة، والبيان بالعلامة.

قال أحد الباحثين : كأن البيان عند الرمَّاني يلتقي بالدلالة[4]، ولكن ابن رشيق (456 هـ) أشار إلى الفرق بين البيان والدلالة، فذهب إلى أن البيان هو إحضار المعنى للنفس بسرعة إدراك، وقيل ذلك، لئلا يلتبس بالدلالة، لأن الدلالة إحضار المعنى للنفس، وإن كان بإبطاء[5].

إن إشارة ابن رشيق تلائم الكيفية التي دخل بها البيان في حيز الإعجاز، وتدل على

(1) مقدمة ابن خلدون: 545.
(2) البيان العربي: 18، 21، 23.
(3) تمهيد في البيان العربي: 4 ـ 5.
(4) النكت: 98. وضيف، البلاغة تطور وتاريخ: 107.
(5) العمدة 1: 254.

ماهيته أصلاً، اذ إن بيان القرآن كان واضحاً لمتلقيه من العرب أيام النزول، فلم يلتبس عليهم شيء منه، لأنه نزل بلغتهم وعلى أساليبهم في الكلام، بل إن القول بغموضه، يتنافى مع طبيعة التحدي بالقرآن.

وقال الرمّاني : الكلام على وجهين : كلام يظهر به تميُّز الشيء من غيره فهو بيان، وكلام لا يظهر به تميز الشيء فليس ببيان، كالكلام المخلّط والمحال الذي لا يفهم به معنى، وليس كل بيان يفهم به المراد فهو حسن... وليس يحسن أن يطلق اسم بيان على ما قبح من الكلام... ولكن اذا قُيد بما يدل على أنه يعنى به إفهام المراد جاز[1]، ويلاحظ أنه أفاد من الجاحظ[2]. وأضاف الى كلامه الشرح والتفصيل وتفريع البحث ليتلاءم مع دراسة الإعجاز، يتضح ذلك في تقسيم البيان أولاً على ثلاث مراتب :

الأولى : البيان بالكلام القبيح الفاسد.

الثانية : البيان المقيد بإفهام المراد.

الثالثة : البيان المفهم للمراد الجاري على سنن الكلام العربي الفصيح.

وقد رتّب الرمّاني على التفاوت في البيان، مراتب أخرى لحسن البيان في الكلام، فأعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن في العبارة، حتى يحسن في السمع، ويسهل على اللسان، وتتقبله النفس، وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقه من الرتبة[3]، وهو يعني بأعلى مرتبة، البيان القرآني المعجز، لأن هذه المرتبة هي التي تجمع أسباب الحسن في العبارة.

وبيّن حقيقة البيان بأنه لا يخلو من أن يكون باسم، أو صفة، أو تأليف من غير اسم أو صفة، كقولك : غلام زيد. فهذا التأليف يدل على الملك من غير ذكر له باسم أو صفة. أي أن إضافة (غلام) الى(زيد) تدل على علاقة مخصوصة بينهما، أظهرها التركيب دون استخدام اللفظ الخاص بتلك العلاقة، وكذلك دلالة الاشتقاق فهي كدلالة التأليف، كقولك : قاتل. فهو يدل على مقتول وقتل من غير ذكر اسم أو صفة لواحد منهما، ولكن المعنى مضمّن بالصفة المشتقة، وان لم تكن له. ثم إن دلالة الأسماء والصفات متناهية، وأما دلالة التأليف، فليس لها نهاية، ولهذا صح التحدي بها لتظهر المعجزة[4].

(1) النكت: 98.

(2) البيان والتبيين 1: 9.

(3) النكت 98.

(4) نفسه: 99.

وقد قسّم دلالة البيان على :

1 ـ دلالة الاسم كدلالة (شجرة)

2 ـ دلالة الصفة كدلالة (طويل)

3 ـ دلالة التأليف كدلالة (غلام زيد) على الملكية.

4 ـ دلالة الاشتقاق كدلالة (قاتل) على (مقتول وقتل).

فأما الدلالتان الأوليان فهما متناهيتان، من حيث إنهما لا تصلحان لأن يتفاضل فيهما الناس. أي إن معرفة زيد من الناس بالشجرة، لا تزيد على معرفة عمرو، من حيث تدل الألفاظ على معانيها التي هي موضوعة بازائها، كدلالة الحجر و السماء والأرض على مسمّياتها[1]، وهذا الدلالة خارجة عن الإعجاز لأن ألفاظ القرآن المفردة هي ألفاظ العرب.وأما دلالة التأليف، ومثلها دلالة الاشتقاق، فهي غير متناهية، بمعنى أننا نستطيع أن نؤلف من الأسماء والصفات أشكالاً وتراكيب كثيرة، بحسب المعاني التي نروم التعبير عنها، كما أن تأليف الأعداد ليس له نهاية[2].

ويلاحظ أن ما انتبه عليه من دلالة التأليف، فكرة ذكية لامعة، تنمُّ عن عبقرية أصيلة، وإن كانت قد أفادت من الفكرة السائدة، القائلة بأن إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه، مما نادى به الجاحظ وغيره، فإن تلك الفكرة كانت كالرمز والإشارة، لا يفهم المراد منها إلا بالتوضيح والتفصيل، وبإقامتها على أساس منطقي، واضح يدركه الناس من ناحية، ويتلاءم مع طبيعة المعجزة القرآنية من ناحية ثانية، ولذلك اعتمد الرمّاني على خاصية العدد اللامتناهية، وهي خاصية ذات أساس منطقي، تصلح لكل عصر.، اذ إن الأعداد ليس لها نهاية، فكلما انتهينا إلى عدد، يصحُّ أن يضاف اليه رقم آخر، و يستمر التعداد، ولا تنتهي الأعداد، وهذا يناسب بلاغة القرآن المعجزة، من حيث إنها ذات طابع عقلي، شامل لكل القرآن الكريم، فهي ليست في ألفاظه المفردة، ولا في معانيه المجرّدة، ولكن في التأليف الذي يعمُّ اللفظ والمعنى.

فإذا كان الإعجاز في التأليف أو النظم، أفلا يمكن أن يعد الشعر معجزاً، لأن تأليفه ليس له نهاية ؟ أفلا تنتهي دلالة تأليف الشعر ؟ قال الرمّاني : ولو قال قائل : قد انتهى تأليف الشعر، حتى لا يمكن لأحد أن يأتي بقصيدة، إلا وقد قيلت، فيما قيل ـ لكان ذلك باطلاً،

(1) نهاية الإيجاز في معرفة الإعجاز: 87.

(2) النكت: 99.

لأن دلالة التأليف ليس لها نهاية، كما أن الممكن من العدد ليس له نهاية، يوقف عندها، ولا يمكن أن يزاد عليها[1].

وفي جواب السؤال نذكر رأي أحد الباحثين، حيث ذهب الى أن نهاية تأليف الشعر منوطة بالتصوّر، ورأي الرمّاني في لا تناهي الشعر خطأ، كما رأى، إذ لابد من نهاية منطقية ليكون المعجز نفسه هو نهاية الحسن[2].

والأمر ليس كما رأى، فالرمّاني لم يرد ذلك، وإنما عمد إلى تقديم مثل لعدم التناهي، وقد وجده في دلالة تأليف الشعر، كما أنه لم يرد بيان التفاوت بين (الحسن) و (نهاية الحسن)، وقد أوضح ابن أبي الإصبع المصري هذا الأمر بأن (المراد ليس الوزن والقافية في الشعر، فإنهما يأتيان في كثير من القصائد متكررين، سواء تكرر الوزن أو القافية أو تكررا معاً، ولكن المراد جملة القصيدة، ومجموع صورتها، ولو قيل : إن تأليف الشعر قد انتهى، بحيث لا يمكن أن يؤتى بقصيدة، إلا وقد قيلت من قبل ـ كان قولاً محالا)[3].

أمّا الشعر والإعجاز، فقد نفى جلُّ العلماء أن يكون القرآن شعراً، أو أن يكون فيه شعر، والرمّاني ليس يعنيه هذا، إذ لم يكن في موضع المقارنة بين القرآن الكريم وغيره، بل كان في حومة القرآن، يبحث فيها عن الإعجاز، وقد وجده في أن (القرآن كله في نهاية حسن البيان)، وهي عبارة موجزة، تضمُّ معنى واسعاً، خلاصته أن كل صنوف الكلام، من الشعر والنثر وغيرهما، ليس كالقرآن في البيان، فإنه النهاية المعجزة، حيث تقف استطاعة البشر، وتنكص قدراتهم عن الإتيان بمثله.

وقدّم الرمّاني أمثلة لحسن البيان في القرآن، منها قوله تعالى: ﴿كَمْ تَرَكُوا۟ مِن جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿٢٥﴾ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ﴿٢٦﴾﴾[4]. وهذا بيان عجيب، كما ذهب الرمّاني، يوجب التحذير من الاغترار بالإمهال.

وقال سبحانه ﴿إِنَّ يَوْمَ ٱلْفَصْلِ مِيقَٰتُهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٤٠﴾﴾[5]. وقال سبحانه ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى مَقَامٍ أَمِينٍ ﴿٥١﴾﴾[6]، وهذا من أحسن الوعد والوعيد.

---

(1) النكت: 99.

(2) تاريخ النقد الأدبي، سلام: 342.

(3) بديع القرآن: 203.

(4) سورة الدخان، الآيتان: 25 ـ 26.

(5) سورة الدخان، الآية: 40.

(6) سورة الدخان، الآية: 51.

وقال سبحانه ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[1]. وهذا أبلغ ما يكون من الحجاج.

وقال سبحانه ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ ٱلذِّكْرَ صَفْحًا أَن كُنتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ﴾[2]. وهذا أشد ما يكون من التقريع، ومضى الرمّاني يورد الآيات، ويكشف عن وجه بيانها المعجز، وهو يقدّم لذلك بـ (أفعل التفضيل)، دلالة على بلوغ الآية نهاية الحسن، وكماله في البيان[3].

ويلاحظ أن ما أشار اليه من بيان الآيات، لا يفهم إلا من خلال سياق المعاني الذي تنتظم فيه الآيات، ولنأخذ مثلاً، الآيات الثلاث اللاتي استشهد بهن من سورة الدخان تبدأ السورة بالقسم بالكتاب المبين، الذي أنزله، سبحانه، في ليلة مباركة، ثم تشير إلى إنذار الناس بالرسل، وإلى وجوب وحدانيته تعالى وإلى تحذير الناس من عذاب يوم القيامة، ثم تذكّرهم بفتنة قوم فرعون، وإغراقهم في البحر، قال تعالى: ﴿حمٓ ﴿١﴾ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢﴾ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴿٣﴾ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴿٤﴾ أَمْرًا مِّنْ عِندِنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ﴿٥﴾ رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٦﴾ رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٧﴾ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٨﴾ بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ يَلْعَبُونَ ﴿٩﴾ فَٱرْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِى ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾ يَغْشَى ٱلنَّاسَ ۖ هَٰذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١١﴾ رَّبَّنَا ٱكْشِفْ عَنَّا ٱلْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ ﴿١٢﴾ أَنَّىٰ لَهُمُ ٱلذِّكْرَىٰ وَقَدْ جَآءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ ﴿١٣﴾ ثُمَّ تَوَلَّوْا۟ عَنْهُ وَقَالُوا۟ مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ ﴿١٤﴾ إِنَّا كَاشِفُوا۟ ٱلْعَذَابِ قَلِيلًا ۚ إِنَّكُمْ عَآئِدُونَ ﴿١٥﴾ يَوْمَ نَبْطِشُ ٱلْبَطْشَةَ ٱلْكُبْرَىٰٓ إِنَّا مُنتَقِمُونَ ﴿١٦﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ وَجَآءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ...﴾[4].

ثم قال تعالى: ﴿كَمْ تَرَكُوا۟ مِن جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿٢٥﴾ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ﴿٢٦﴾﴾، وهو لا يريد الإخبار عن مآل قوم فرعون، وتركهم النعمة التي كانوا فيها فحسب، وإنما يريد تحذير المخاطبين من الاغترار بتأجيل العذاب عنهم، ودلالة التحذير هذه، لا تفهم من المعنى الظاهر في مفردات الألفاظ، بل تفهم بما وراءها من معنى مرتبط بما تقدمه.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ يَوْمَ ٱلْفَصْلِ مِيقَٰتُهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٤٠﴾﴾ وقد سبقت آيات تصف بطش فرعون ببني إسرائيل، وأن الله سبحانه أنجاهم منه، ولكنهم كانوا ينكرون البعث وما فيه من

(1) سورة يس، الآيتان: 78 ـ 79.

(2) سورة الزخرف، الآية: 5.

(3) النكت: 99.

(4) سورة الدخان، الآيات: 1 ـ 17.

دلالة على وحدانية الله، وقد كذّب قبلهم قوم تبع، وكان مصيرهم الهلاك بجرمهم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ ﴿٣٠﴾ مِن فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ كَانَ عَالِيًا مِّنَ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾ وَلَقَدِ ٱخْتَرْنَٰهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٢﴾ وَءَاتَيْنَٰهُم مِّنَ ٱلْءَايَٰتِ مَا فِيهِ بَلَٰٓؤٌا مُّبِينٌ ﴿٣٣﴾ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ لَيَقُولُونَ ﴿٣٤﴾ إِنْ هِىَ إِلَّا مَوْتَتُنَا ٱلْأُولَىٰ وَمَا نَحْنُ بِمُنشَرِينَ ﴿٣٥﴾ فَأْتُوا۟ بِـَٔابَآئِنَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣٦﴾ أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ أَهْلَكْنَٰهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ مُجْرِمِينَ ﴿٣٧﴾﴾.

ثم قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٩﴾ إِنَّ يَوْمَ ٱلْفَصْلِ مِيقَٰتُهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٤٠﴾﴾[1].

وقد قرن، سبحانه، خلق السماوات والأرض بالحق، بخلق أولئك الذين كفروا، دلالة على أن خلق الاثنين حق، لا لعب، ثم أوعد الذين لا يعلمون ذلك، بيوم القيامة، فكان ذلك اليوم ميعاداً لحسابهم وجزائهم، فجاء قوله تعالى: ﴿إِنَّ يَوْمَ ٱلْفَصْلِ مِيقَٰتُهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٤٠﴾﴾ من أحسن الوعيد.

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى مَقَامٍ أَمِينٍ ﴿٥١﴾﴾، وقد سبقته أوصاف عذاب يوم القيامة، وشجرة الزقوم التي هي طعام الكافر، وصب العذاب على رأسه، قال تعالى: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ﴿٤٣﴾ طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ ﴿٤٤﴾ كَٱلْمُهْلِ يَغْلِى فِى ٱلْبُطُونِ ﴿٤٥﴾ كَغَلْىِ ٱلْحَمِيمِ ﴿٤٦﴾ خُذُوهُ فَٱعْتِلُوهُ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ صُبُّوا۟ فَوْقَ رَأْسِهِۦ مِنْ عَذَابِ ٱلْحَمِيمِ ﴿٤٨﴾﴾ والاستهزاء به والتهكم، بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ ﴿٢﴾﴾، ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى مَقَامٍ أَمِينٍ ﴿٥١﴾﴾[2]. وهو من أحسن الوعد بالجزاء الأوفى، بعد أن كان وعيد الكفار بجزاء كفرهم.

فالبيان في هذه الآيات، هو المعنى المستنبط من المعنى الظاهر في الألفاظ، وبهذا نفهم بيان القرآن في الآيات الكثيرة، التي استشهد بها الرمّاني، وهو معنى مبني على التفاوت، ولو لم يذكر ما يدل عليه صراحة، إذ إن البيان فيه الأقبح والأحسن والوسائط بينهما، ولكن الرمّاني لم يُعن إلا بالأحسن، وجعله صفة بيان القرآن الكريم، وسار العلماء على خطا الرمّاني، فوافقه الباقلاّني على جعل البيان من الإعجاز القرآني، ونقل عنه كون البيان على مراتب، ونسخ أمثلته وتعليقاته[3].

(1) سورة الدخان، الآيات: 30 ـ 40.

(2) سورة الدخان، الآيات: 43 ـ 51.

(3) إعجاز القرآن للباقلاني: 274 ـ 275، 382 ـ 384.

البيان المعجز عند عبد القاهر الجرجاني

أول ما يلقانا به عبد القاهر الجرجاني أن البيان صار (علماً)، واذا كان العلم، بالمعنى العام، فضيلة، فإن (البيان) أول منازل الشرف فيه. فلا شرف إلا وهو السبيل اليه، ولا خير إلا وهو الدليل عليه، ولولا البيان لما تميّز الإنسان من سائر الحيوان، لأنه يجعل اللسان يحوك الوشي[1] ويصوغ الحلي، ولولا إحاطته بالعلوم وعنايته بها، لبقيت كامنة مستورة كما قال[2].

ويلاحظ أن البيان صار علماً، أي إنه اكتسب مفاهيم قوية، وترسخت مصطلحاته، ولكن الناس في زمنه، جاروا عليه، (فلقي من الضيم ما لقيه، وجهل على الناس من الغلط في معناه ما دخل عليهم فيه)[3].

فكيف كان البيان علماً واستقر ونضج، بحيث أصبح، فيما بعد، عرضة لغلط الناس؟.

وماذا أراد الجرجاني بهذا؟.

ربما نجد أجوبة صالحة، اذا مضينا معه، نستفهم منه المراد، قال : فقد سبقت إلى نفوس الناس اعتقادات فاسدة وظنون رديئة، وركبهم فيه جهل عظيم وخطأ فاحش، ترى كثيراً منهم لا يرى له معنى أكثر مما يرى للإشارة بالرأس والعين، وما يجده للخط والعقد[4]، يقول: إنما هو خبر واستخبار، وأمر ونهي، ولكل من ذلك لفظ قد وضع له، وجُعِل دليلاً عليه، فكل من عرف أوضاع لغة من اللغات، عربية كانت أو فارسية، وعرف المغزى من كل لفظة، ثم ساعده اللسان على النطق بها، وعلى تأدية أجراسها وحروفها، فهو بيّن في تلك اللغة، كامل الأداة، بالغ من البيان المبلغَ الذي لا مزيد عليه، منته الى الغاية التي لا مذهب بعدها ـ يسمع الفصاحة والبلاغة والبراعة فلا يعرف لها معنى سوى الإطناب في القول، وأن يكون المتكلم في ذلك جهير الصوت، جاري اللسان[5]....

ولنا على موقفه ملاحظات، نجملها فيما يأتي:

1 ـ زعم أنه وجد أن الناس غلطوا في مفهوم (علم البيان) فرأوا أنه لا يعني أكثر من دلالة الإشارة بالرأس والعين ودلالة الخط والعقد، وهذه هي أنواع البيان التي ذكرها الجاحظ

---

(1) الوشي: نقش الثياب بالألوان.

(2) دلائل الإعجاز: 5 ـ 6.

(3) نفسه: 6.

(4) العقد التفاهم بعقد الأصابع.

(5) دلائل الإعجاز: 6 ـ 7.

وأخذها الرمّاني وابن وهب الكاتب كما سبقت الإشارة اليه، ولكن هؤلاء العلماء لم يقولوا، أو لم نفهم من كلامهم وبحثهم، أن البيان هو الإشارة والخط والعقد، وإنما قالوا إن بيان الكلام أفضل أنواع البيان، وإن فيه مراتب يتفاضل فيها الناس، وإن بيان القرآن المعجز، يفضل بيان الناس.

2 ـ لم يعرّف واحد من العلماء، المتكلم البيّن الكامل الأداة، البالغ من البيان المبلغ الذي لا مزيد عليه ـ بأنه من عرف أوضاع لغة من اللغات عربية كانت أو أعجمية كما قال. ومعروف أن الأخرس قد يعبّر عما يريد بالإشارات والحركات، ولكنه لا يُسمّى مبيناً أو بليغاً، لنقص آلة البيان.

3 ـ إن للفصاحة والبلاغة والبراعة والبيان، مفاهيم واضحة مستقرة، ليس فيها لبس كما رأى الجرجاني، وقد استعملها العلماء قبله، وأداروها في بحوثهم ودراساتهم بوضوح، منهم الباقلاّني الذي عرف كل مصطلح منها تعريفاً واضحاً، يدل على استقرار المفاهيم ونضجها[1].

4 ـ إن مراد الشيخ بقوله: إن للبيان علماً، هو تأسيس مسألة البيان المعجز على العلم، بحيث يستطاع تعليله، ووضع اليد على أسراره، وقد اتخذ لبلوغ ذلك، اتجاهاً عقلياً، يقضي باستمداد دقائق النص المعجز، وأسراره من النظم، يتبين من هذا أن الشيخ عبد القاهر أراد إثبات إعجاز القرآن، وهو أمر، جعله العلماء الغرض من دراسة البيان منذ عهد بعيد، ولكي يصل الى هذه الغاية بدأ بنقض نظريتين قديمتين، إحداهما تجعل جمال الكلام في اللفظ، والأخرى تجعله في المعنى، ثم انتهى به البحث الى أن الجمال ليس في اللفظ، ولا في المعنى، وإنما هو في نظم الكلام، أي في الأسلوب[2].

لذلك كله لا يفهم كنه البيان عند الشيخ عبد القاهر، إلا في المواضع التي نصَّ فيها على البيان القرآني المعجز، لأن ثمرة هذا العلم، كما قال ابن خلدون، إنما هي في فهم الإعجاز[3]، وقد قدم مثلاً لغلط الأدباء في البيان، فروى خبر قدوم الشاعر ذي الرمة، الكوفة، وإنشاده قصيدته التي منها:

هي البُرءُ والأسقامُ والهمُّ والمنى ... وموت الهوى في القلب مني المبّرحُ
وكان الهوى بالنأي يُمحى فيمّحي ... وحبُّك عندي يستجدُّ ويربحُ

(1) إعجاز القرآن للباقلاني: 194.

(2) تمهيد في البيان العربي: 30.

(3) مقدمة ابن خلدون: 552.

اذا غيَّر النأي المحبِّين لم يكد رسيسُ الهوى من حبِّ مَيَّةَ يبرَحُ

فاعترض عليه أحدهم قائلاً: يا غيلان، أراه قد برح.

أي إنه فهم منه: أن ما ثبت من الهوى قد ذهب بعد النأي، فغيَّر ذو الرمة البيت إلى:

اذا غيَّر النأي المحبِّين لم أجد رسيسَ الهوى من حبِّ ميَّةَ يبرح

فقيل: أخطأ المعترض حين أنكر، وأخطأ ذو الرمة حين غيَّر، لأن هذا كقوله تعالى: ﴿ظُلُمَٰتُۢ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍ إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ﴾[1] وإنما هو لم يرها، ولم يكد.

وقال عبد القاهر: المعنى، إذن، في بيت ذي الرمة، على أن الهوى في رسوخه في القلب، وثبوته فيه، وغلبته في الطباع ـ بحيث لا يُتوهم عليه البراح، وأن ذلك لا يقارب أن يكون، فضلاً عن أن يكون[2].

وقد نصَّ على (البيان) في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمۡۚ إِنَّ زَلۡزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيۡءٌ عَظِيمٞ ۝١﴾[3] قال: فقوله ﴿إِنَّ زَلۡزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ...﴾ بيان للمعنى في قوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمۡ﴾ وبيان لسبب أمرهم بالتقوى[4].

وقال في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾[5]، قوله ﴿لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾ بيان وتوكيد وتحقيق لقوله ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ وزيادة تثبيت له، وهو بمنزلة أن تقول: هو ذلك الكتاب، هو ذلك الكتاب. فتعيده مرة ثانية لتثبته[6].

ومن البيان نوع، يتم به إيصال المراد، لا بالمعنى الظاهر، ولكن بمقتضى المعنى بطريق استعمال (إنما) للتعريض، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[7].

فليس الغرض أن يعلم السامعون ظاهر المعنى، ولكن أن يذم الكفار[8]، أي إن الدلالة

---

(1) سورة النور، الآية: ٤٠.

(2) دلائل الإعجاز: 274، 275، 276.

(3) سورة الحج، الآية: 1.

(4) دلائل الإعجاز: 323.

(5) سورة البقرة، الآيتان: 1 ـ 2.

(6) دلائل الإعجاز: 227.

(7) سورة الرعد، الآية: 19.

(8) دلائل الإعجاز: 254..

على ذم الكفار، لم تأت بالطريق الذي يدل به الدال على مدلوله، وإنما بطريق هو مقتضى الدلالة الأولى، وذلك أن الآية المذكورة جاءت في سياق التفرقة بين المؤمنين الذي استجابوا لربهم، والكفار الذين لم يستجيبوا له، وقد ضرب لذلك مثلاً الزبد الذي يذهب جفاء، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض ثم قال تعالى: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ أي إن الذين يتذكرون هم أولو الألباب الذين عملوا على قضيات عقولهم، فنظروا واستبصروا[1]، وأما من لم يتذكر، فهم الكفار المذمومون ذماً، عن طريق التعريض، ويلاحظ أن الجرجاني استنبط بيان الآية على الذم استنباطاً ذكياً، لأنه بيان دقيق خفي لا ترشد اليه الألفاظ.

بعد عبد القاهر الجرجاني قُسّمت البلاغة على ثلاثة علوم، سُمّي أحدها علم البيان، ولكن مفهومه يختلف عما قدمناه.

(1) الكشاف 2: 356 . 357.

الفصاحة، فصاحة القرآن الكريم

الفصاحة في اللغة الخلوص والنقاء من الشوائب، وهذه الدلالة تعمُّ مفردات المادة اللغوية، وتتنوع بحسب استعمالاتها، فاللبن الفصيح يعني ذهاب اللبأ عنه وكثرة محضه وذهاب رغوته[1]. والكلام الفصيح هو الكلام العربي الخالص من العجمة[2]. وفصح فصاحة أي انطلق لسانه في القول، عارفاً جيد الكلام من رديئه.

إن هذا المعنى يختلف عن معنى البيان الذي هو الظهور والإبانة، على الرغم من أن لهما أصلاً واحداً. إذ إن الفصاحة ليست من مجرد البيان والوضوح والظهور، ولو أنها كانت كذلك، لكان الناس كلهم فصحاء. أما دلالتها على البيان والوضوح، فتالية لدلالتها على الخلوص، متوقفة عليها، وهي من قبيل تحصيل الحاصل، لأن الأشياء لا تتضح ولا تبين إلا إذا خلصت مما يشوبها.

وتختلف الفصاحة عن البيان، كذلك في الاصطلاح، فالبيان أعم من الفصاحة والبلاغة، لأن كل واحد منهما من مادته، وداخل في حقيقته، ولذلك قيل: علم البيان. ثم إن الفصاحة بالنسبة إلى اللفظ، تعني أن يُخرج المتكلم الحروف من مخارجها، ويخلص بعضها من بعض.

أما عن الصلة بين الفصاحة والبلاغة، فلقد أشير منذ زمن الجاحظ إلى أن الفصاحة مما يتعلق باللفظ، وأن البلاغة مما يتعلق باللفظ والمعنى، وقد ألمح الجاحظ إلى هذه التفرقة في قوله: فمن زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل، جعل الفصاحة واللكنة والخطأ والصواب والإغلاق والإبانة والملحون والمعرب كله سواءً وكله بياناً[3]. وهذا ما استقر عليه

(1) العين 3: 121.

(2) مقاييس اللغة: فصح.

(3) البيان والتبيين 1: 162.

البحث وتلقفه بعد الجاحظ، العلماء[1].

ومنهم من ساوى بين المصطلحات (البلاغة والفصاحة والبيان والبراعة)، لا لأنها لم تتضح وتستقر على عهده، وإنما لأنه معني بإثبات وجه آخر لإعجاز القرآن في الفصاحة[2].

وقد دخل مصطلح الفصاحة بيئات ثقافية مختلفة، وتأثر بأجوائها، على نحو ما نجده من دلالة الفصاحة عند اللغويين (الخلوص من اللهجات المذمومة)، وعند المتكلمين، (علماء الكلام)، وهي متأثرة باختلاف نظرتهم إلى القرآن الكريم من حيث القدم والحدوث، وعند الكتّاب والنقّاد، حيث تعني عندهم الجمال والحسن في الأدب وغير ذلك[3]. وليس مرادنا هنا إلا توضيح مفهوم الفصاحة، وهي في بيئة البلاغيين، حين جعلوها قرينة البلاغة، وبدءوا بتعريفهما في أول الدرس البلاغي.

إن أول من خصص للفصاحة بحثاً مفرداً، هو ابن سنان الخفاجي (466هـ) في كتابه (سر الفصاحة)، وقد أفاد منه مَن جاء بعده من العلماء، فاغترفوا منه، ونقلوا عنه، وكذا الأمر مع ضياء الدين بن الأثير(637هـ) في كتابه (المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر). أما عبد القاهر الجرجاني، فمع أنه كان معاصراً لابن سنان، إلا أن بحثه كان النظم، ولم يكن يعنيه كثيراً أمر اللفظة المفردة، أو لم يكن يُعنى كثيراً بالجانب الصوتي من البلاغة، وقصر اهتمامه في النظم، الذي يرجع إلى المعنى؛ لذا كان يساوي بين الفصاحة والبلاغة، ويجعلهما شيئاً واحداً.

لذلك سنقف عند جهد ابن سنان وابن الأثير، في بحث الفصاحة، وسنجد أن الذين جاءوا بعدهما لم يخرجوا عما قرره هذان العالمان، مع الفرق بين كل مما قرره المتقدمون، وذكره المتأخرون، فالذي ذكره المتأخرون قليل الأمثلة، مختصر العبارة.وخير من يمثّلهم الخطيب القزويني (739 هـ) صاحب كتاب (التلخيص) وهو تلخيص لما جاء في القسم الثالث من كتاب السكاكي المسمّى (مفتاح العلوم).

الفصاحة عند ابن سنان

ألّف ابن سنان كتابه (سر الفصاحة) لما رأى الناس مختلفين في الفصاحة وحقيقتها،

(1) سر الفصاحة: 59.

(2) دلائل الإعجاز: 43، 64.

(3) الفصاحة في العربية: 47، 76، 79، 118.

وفي رأيه أن علم الفصاحة له تأثير كبير في العلوم الأدبية؛ لأن الزبدة منها نظم الكلام على اختلاف تأليفه، ونقده، ومعرفة ما يختار منه، وكلا الأمرين متعلق بالفصاحة، بل هو مقصور على المعرفة بها، فلا غنى لمن يتصف بالأدب عن دراسة الفصاحة، ولا غنى كذلك، لدارس العلوم الشرعية من ذلك ؛ لأن بالفصاحة يعرف إعجاز القرآن الكريم[1].

والفصاحة عنده: (الظهور والبيان)[2]، والفرق بينها وبين البلاغة أن (الفصاحة مقصورة على وصف الألفاظ، والبلاغة لا تكون إلا وصفاً للألفاظ مع المعاني. لا يقال في كلمة واحدة لا تدل على معنى يفضل عن مثلها: بليغة، وإن قيل فيها، فصيحة، وكل كلام بليغ فصيح، وليس كل فصيح بليغاً)[3].

ولكي تكون اللفظة الواحدة فصيحة، ينبغي أن تتوفر فيها بعض الشروط، قال: (وإن الفصاحة على ما قدمنا نعت للألفاظ إذا وجدت على شروط عدة، ومتى تكاملت تلك الشروط، فلا مزيد على فصاحة تلك الألفاظ، وبحسب الموجود منها تأخذ القسط من الوصف، وبوجود أضدادها تستحق الاطراح والذم، وتلك الشروط تنقسم إلى قسمين:

فالأول منها يوجد في اللفظة الواحدة على انفراجها، من غير أن ينضم إليها شيء من الألفاظ، تؤلف معه، والقسم الثاني يوجد في الألفاظ المنظومة بعضها مع بعض[4].

فأما الذي يوجد في اللفظة الواحدة فثمانية أشياء:

الأول: أن يكون تأليف تلك اللفظة من حروف متباعدة المخارج، وعلة هذا واضحة، وهي أن الحروف التي لها أصوات تجري من السمع مجرى الألوان من البصر، ولا شك في أن الألوان المتباينة إذا جمعت كانت في المنظر أحسن من الألوان المتقاربة، ولهذا كان البياض مع السواد أحسن منه مع الصفرة، لقرب ما بينه وبين الأصفر، وبعد ما بينه وبين الأسود، وإذا كان هذا موجوداً على هذه الصفة، لا يحسن النزاع فيه، كانت العلة في حسن اللفظة المؤلفة من الحروف المتباعدة هي العلة في حسن النقوش إذا مزجت من الألوان المتباعدة، وقد قال الشاعر في هذا المعنى:

فالوجهُ مثلُ الصبحِ مبيضٌّ   والفرعُ مثلُ الليلِ مسودُ

(1) البيان العربي: 141.
(2) سر الفصاحة: 59.
(3) نفسه: 60.
(4) نفسه: 69 وما بعدها.

ضدانِ لما استجمعا حسُنا   والضدُّ يظهر حسنَهُ الضدُّ

وهذه العلة يقع للمتأمل وغير المتأمل فهمها، ولا يمكن منازع يجحدها، ومثال التأليف من الحروف المتباعدة كثير، جلُّ كلام العرب عليه، فلا يحتاج إلى ذكره. فأما تأليف الحروف المتقاربة، فهو مثل (الهُعْخع).

ولحروف الحلق مزية في القبح إذا كان التأليف منها فقط، وأنت تدرك هذا وتستقبحه، كما يقبح عندك بعض الأمزجة من الألوان، وبعض النغم من الأصوات.

الثاني: أن تجد لتأليف اللفظة في السمع حسناً ومزية على غيرها، وإن تساويا في التأليف من الحروف المتباعدة، كما أنك تجد لبعض النغم والألوان حسناً يتصور في النفس، ويدرك بالبصر والسمع دون غيره مما هو من جنسه، كل ذلك لوجه يقع التأليف عليه.

ومثاله في الحروف (ع ذ ب)، فإن السامع يجد لقولهم: العذيب اسم موضع، وعذيبة اسم امرأة، وعذْب، وعذَب، وعذابات، ما لا يجده فيما يقارب هذه الألفاظ في التأليف، وليس سبب ذلك بعد الحروف في المخارج فقط، ولكنه تأليف مخصوص مع البعد، ولو قدمت الذال أو الباء لم تجد الحسن على الصفة الأولى في تقديم العين على الذال لضرب من التأليف في النغم يفسده التقديم والتأخير.

وليس يخفى على أحد من السامعين أن تسمية الغصن غصناً، أو فنناً أحسن من تسميته(عسلوجاً)، وأن أغصان البان أحسن من (عساليج الشوحط) في السمع.

ويقال لمن عساه ينازعنا في ذلك: لو حضرك مغنيان، وثوبان منقوشان مختلفان في المزاج، هل كان يجوز عليك الطرب على صوت أحد المغنين دون صاحبه، وتفضيل أحد الثوبين في حسن المزاج على الآخر؟!. فإن قال: لا يصح أن يقع لي ذلك. خرج عن جملة العقلاء، وأخبر عن نفسه بخلاف ما يجد، وإن اعترف بما ذكرناه، قيل له: فخبرنا ما السبب الذي أوجب عليك ذلك ؟. فإنه لا يجد أمراً يشير إليه إلا ما قلناه في تفضيل إحدى اللفظتين على الأخرى.

وقد يكون في هذا التأليف المختار في اللفظة على جهة الاشتقاق، فيحسن أيضاً كل ذلك، لما قدمته من وقوعه على صفة لم يسبق العلم بقبحها أو حسنها، من غير المعرفة بعلتها أو بسببها، ومثال ذلك مما يختار قول أحد الكتّاب في بعض رسائله: (ورعوا هشيماً تأنفت روضه)، فإن (تأنفت) كلمة لا خفاء بحسنها، لوقوعها الموقع الذي ذكرته، كذلك قول أبي الطيب المتنبي:

إذا سارت الأحداجُ فوق نباتهِ تفاوحَ مسكُ الغانياتِ ورنْدُه[1]

فإن (تفاوح) كلمة في غاية الحسن. وقد قيل: إن أبا الطيب أول من نطق بها على هذا المثال، وإن وزير كافور الإخشيدي سمع شاعراً نظمها بعد أبي الطيب، فقال: أخذتموها.

ومثال ما يكره قول أبي الطيب أيضاً:

مباركُ الاسم أغرُّ اللقبْ كريمُ الجِرِشَّى شريفُ النسبْ[2]

فإنك تجد في (الجِرِشَّى) تأليفاً يكرهه السمع، وينبو عنه. ومثل ذلك قول زهير بن أبي سلمى:

تقيٌّ نقيٌّ لم يكثِّرْ غنيمةً بنكهة ذي قربى ولا بحقلَّدِ[3]

و(الحقلَّد) كلمة توفي على قبح (الجِرِشَّى) وتزيد عليها.

الثالث: أن تكون الكلمة ـ كما قال أبو عثمان الجاحظ ـ غير متوعرة وحشية، وكقول أبي تمام:

لقد طلعت في وجه مصر بوجهه بلا طائرٍ سعدٍ ولا طائرٍ كهلِ

فإن (كهلاً) هاهنا من غريب اللغة، وقد روي أن الأصمعي لم يعرف هذه الكلمة، وليست موجودة إلا في شعر بعض الهذليين، وهو قول أبي خراش الهذلي:

فلو كان سلمى جارَه أو أجارَه رباحُ بنُ سعدٍ ردَّه طائرٌ كهلُ

وقد قيل: إن الكهل الضخم، و (كهل) كلمة ليست بقبيحة التأليف، لكنها وحشية غريبة.

ومن ذلك أيضاً ما يروى عن أبي علقمة النحوي من قوله: (ما لكم تتكأكؤون عليّ تكأكؤكم على ذي جنةٍ افرنقعوا عني)[4]، فإن (تتكأكؤون) و (افرنقعوا) وحشي، وقد جمع

(1) الأحداج مراكب النساء فوق الإبل، وهو جمع حدج للقلة، وجمع الكثرة حدوج، وهو المستعمل كثيراً، والرند نبات في البادية، يقول: اذا سارت مراكبهن في الوادي، فاح مزيج من عطر الرند ومن عطرهن.

(2) يمدح سيف الدولة الحمداني، فهو مبارك الاسم لأن اسمه علي، وأغر اللقب لأنه سيف الدولة، وكريم الجِرِشَّى أي كريم النفس، وشريف النسب لأنه من قبيلة ربيعة. يمدح سيف الدولة الحمداني.

(3) الحقلَّد: البخيل، السيئ الخلق.

(4) تكأكأ: تجمع، افرنقعوا عني: تفرّقوا.

لعمري العلتين، مع قبح التأليف الذي يمجُّه السمع والتوعر.

الرابع: أن تكون الكلمة غير ساقطة عامية، كما قال أبو عثمان أيضاً، ومثال الكلمة العامية قول أبي تمام:

جليت والموتُ مبدٍ حُرَّ صفحتهِ وقد تفرعنَ في أفعالهِ الأجلُ[1]

فإن (تفرعن) مشتق من اسم فرعون، وهو من ألفاظ العامة، وعادتهم أن يقولوا: تفرعن عن فلان، إذا وصفوه بالجبرية.

ومن ذلك قول أبي نصر عبد العزيز بن نباتة:

أقامَ قوامُ الدينِ زيغَ قناتهِ وأنضج كيَّ القرحِ وهو فطيرُ

فتأمل لفظة (فطير)، تجدها عامية مبتذلة، وإن كانت ـ لعمري ـ قد وقعت هنا موقعاً لو كانت فصيحة، هجنها وأذهب طلاوتها، كيف وهي ما تراه ؟!

الخامس: أن تكون الكلمة جارية على العرف العربي الصحيح، غير شاذة، ويدخل في هذا القسم كل ما ينكره أهل اللغة، ويردُّه علماء النحو من التصرف الفاسد في الكلمة، وقد يكون ذلك لأجل أن اللفظة بعينها غير عربية، كما أنكروا على أحد الشعراء قوله:

وجناحُ مقصوصٍ تحيّف ريشَهُ ريبُ الزمانِ تحيُّفَ المِقراضِ

وقالوا: ليس المقراض من كلام العرب.

وقد تكون الكلمة عربية، إلا أنها قد عُبر بها عن غير ما وُضعت له في عرف اللغة، كما قال أبو تمام:

حلّتْ محلَ البكرِ من مُعطى وقد زُفّتْ من المُعطى زفافَ الأيِّم

وقال أبو عبادة:

يشُقُّ عليه الريحُ كلَّ عشيةٍ جيوبَ الغمامِ بين بكرٍ وأيِّم

فوضع الأيِّمَ مكان الثيّب، وليس الأمر كذلك، ليس الأيِّمُ الثيبَ في كلام العرب، إنما

(1) جلا القوم عن الوطن: خرجوا من خوف أو جدب، والحر ما ظهر من الوجه، والأجل: الموت.

الأيم التي لا زوج لها بكراً كانت أو ثيباً. قال الله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ﴾[1]، وليس مراده تعالى: نكاح الثيّبات من النساء دون الأبكار، وإنما يريد النساء اللواتي لا أزواج لهن.

السادس: أن لا تكون الكلمة قد عُبر بها عن أمر آخر يُكره ذكره، فإذا أُوردت وهي غير مقصود بها ذلك المعنى قبحت، وإن كملت فيها الصفات التي بيّناها، ومثال هذا قول عروة ابن الورد العبسي:

قلت لقومٍ في الكنيف تروّحوا عشيةَ بتنا عند ماوان رُزَّحِ[2]

والكنيف أصله الساتر، ومنه قيل للترس: كنيف. غير أنه قد استعمل في الآبار التي تستر الحدث وشهرتها، فأنا أكرهه في شعر عروة، وإن كان ورد مورداً صحيحاً، لموافقة هذا العرف الطارئ.

على أن لعروة عذراً، وهو جواز أن يكون هذا الاستعمال حدث بعده، بل لا شك أنه كذلك، لأن العرب أهل الوبر لم يكونوا يعرفون هذه الآبار، فهو ـ وإن كان معذوراً غير ملوم ـ فبيته مما يصح التمثيل به.

السابع: أن تكون الكلمة معتدلة، غير كثيرة الحروف، فإنها متى زادت على الأمثلة المعتادة المعروفة قبحت، وخرجت عن وجه من وجوه الفصاحة، ومن ذلك قول ابن نباتة:

فإياكم أن تكشفوا عن رؤوسكم ألا إن مغناطيسهن الذوائب

ف (مغناطيسهن) كلمة غير مرضية، لما ذكرته، وإن كان فيها أيضاً عيوب أخر مما قدمناه.

الثامن: أن تكون الكلمة مصغرة في موضع عُبر بها فيه عن شيء لطيف، أو خفي، أو قليل، أو ما يجري مجرى ذلك، فإني أراها تحسن به، ومثال ذلك قول الشريف الرضي:

يولعُ الطلُّ بردينا وقد نسَمت رويحةُ الفجرِ بين الضالِ والسَلَمِ

فلما كانت الريح المقصودة هنا نسيماً مريضاً، حسنت العبارة عنه بالتصغير، وكانت للكلمة طلاوة وعذوبة.

---

(1) سورة النور، الآية: 32.

(2) تروحوا: ساروا بالرواح عشية،وماوان اسم موضع، ورزّح متعبين،وهو صفة لقوم في أول البيت.

ومن ذلك قول أحدهم:

وغاب قميرٌ كنت أهوى غيوبَه ورَوّحَ رُعيانٌ ونَوّمَ سُمَّرُ

فإنما جعله قميراً، لأنه كان هلالاً غير كامل، ويمكن الدلالة على ذلك بقوله: إنه غاب في أول الليل وقت نوم السمر، والقمر إذا كان هلالاً غاب في ذلك الوقت بلا شك، وهذا تصغير مختار في موضعه.

ويتكلم ابن سنان عن القسم الثاني، وهو المركب، فيشترط له شروطاً:

أولها: أن لا يكون في الكلمات حروف متقاربة، وهو ما اشترطه في القسم الأول، ويمثل به بهذين البيتين:

لو كنتُ كنتُ كتمتُ الحبَّ كنتُ كما كنا نكون ولكن ذاك لم يكن

وقول الآخر:

فالمجد لا يرضى بأن ترضى بأن يرضى المؤمَّلُ منك إلا بالرضى

ويشترط شرطاً آخر، وهو أن لا يكون في الكلام تقديم وتأخير، ويمثل له بقول الفرزدق:

وما مثله في الناس إلا مملكاً أبو أمه حيٌّ أبوه يقاربه

وأن لا يكون الكلام مقلوباً، فيفسد المعنى، ويصرفه عن وجهه، ويمثل له بقول عروة بن الورد العبسي:

فلو أني شهدتُ أبا سعاد غداةَ غدٍ لمهجته يفوقُ

فديتُ بنفسه نفسي ومالي وما آلوك إلا ما أطيق

ويريد أن يقول: فديت نفسي بنفسه.

ومن وضع الألفاظ في موضعها أن لا تقع الكلمة حشواً، وأصل الحشو أن يكون المقصد بها إصلاح الوزن، أو تناسب القوافي وحروف الروي، وقصد السجع، وتأليف الفصول من غير معنى تفيده، وهذه لا تخلو من قسمين:

إما أن تكون أثرت في الكلام تأثيراً لولاها لم يكن يؤثر، أو لم تؤثر، بل دخولها فيه كخروجها منه، وإذا كانت مؤثرة فهي على ضربين:

أحدهما: أن تفيد فائدة مختارة، يزداد بها الكلام حسناً وطلاوة.

والآخر: أن تؤثر في الكلام نقصاً، وفي المعنى فساداً.

والقسمان مذمومان، والآخر هو المحمود، وهو أن تفيد فائدة، فمثال الكلمة التي تقع حشواً وتفيد معنى، قول أبي الطيب:

وتحتقر الدنيا احتقارَ مجربٍ يرى كل ما فيها وحاشاك فانيا

لأن حاشاك هاهنا لفظة لم تدخل إلا لكمال الوزن، لأنك إذا قلت: احتقار مجرب يرى كل ما فيها فانياً. كان كلاماً صحيحاً مستقيماً، فقد أفادت مع إصلاح الوزن دعاء حسناً للممدوح في موضعه.

وأما مثال الكلمة التي تقع حشواً وتؤثر في المعنى نقصاً، وفي الغرض فساداً، فكقول أبي الطيب يمدح كافوراً:

ترعرع الملك الأستاذ مكتهلاً قبل اكتهال أديباً قبل تأديب

لأن قوله: (الأستاذ) بعد (الملك)، نقص له كبير، وبين تسميته له بالملك والأستاذ فرق واضح، فالأستاذ قد وقع ههنا حشواً، ونقص به المعنى، إذ كان الغرض في المدح تفخيم أحوال الممدوح وتعظيم شأنه، لا تحقيره وتصغير أمره.

وأما الكلمة التي تقع حشواً غير مؤثرة، فكقول أبي تمام:

جذبت نداه غدوة السبت جذبةً فخرَّ صريعاً بين أيدي القصائد

لأن قوله: (غدوة السبت)، حشو لا يحتاج إليه، ولا تقع فائدة بذكره، ومن ذا الذي يؤثر أن يعلم اليوم الذي أعطى الممدوح فيه أبا تمام ما أعطاه، وأي فرق بين أن يقع عطاؤه يوم السبت أو الأحد أو غيرهما من الأيام، وما بقي عليه شيء إلا أن يخبر بتاريخ ذلك، وموقع ذلك اليوم في الشهر.

ومن وضع الألفاظ موضعها أن لا يعبر عن المدح بالألفاظ المستعملة في الذم، ولا في الذم بالألفاظ المعروفة للمدح، بل يستعمل في جميع الأغراض الألفاظ الملائمة لذلك الغرض، في موضع الجد ألفاظه، وفي موضع الهزل ألفاظه.

ومثال ما استعمل من هذه الألفاظ في غير موضعه قول أبي تمام:

ما زال يهذي بالمكارم دائباً حتى ظننا أنه محموم

لأن (يهذي) و (المحموم) من الألفاظ التي تستعمل في الذم، وليست من ألفاظ المدح.

ومن وضع الألفاظ موضعها أن لا يستعمل في الشعر المنظوم والكلام المنثور من الرسائل والخطب ألفاظ المتكلمين والنحويين والمهندسين ومعانيهم، والألفاظ التي يختص بها أهل المهن والعلوم، لأن الإنسان إذا خاض في علم، وتكلم في صناعة، وجب عليه أن يستعمل ألفاظ أهل ذلك العلم، وكلام أصحاب تلك الصناعة، وبهذا شرف كلام أبي عثمان الجاحظ، وذلك أنه إذا كاتب لم يعدل على ألفاظ الكتاب، وإذا صنف في الكلام لم يخرج عن عبارات المتكلمين، فكأنه في كل علم يخوض فيه لا يعرف سواه، ولا يحسن غيره.

ومما يذكر من هذا النوع في استعمال ألفاظ المتكلمين قول أبي تمام:

مودّةٌ ذَهَبٌ أثمارُها شَبَهٌ وهمةٌ جوهرٌ معروفُها عرَضُ

لأن الجوهر والعرض من ألفاظ أهل الكلام الخاصة بهم.

لقد عالج ابن سنان في كتابه (سر الفصاحة) فنون البلاغة والبديع، فلم يقصره على الفصاحة اللفظية، بل إن الفصاحة عنده تعني حسن اللفظ وحسن المعنى[1]. ثم إنه عرض تلك الفنون عرضاً نقدياً أدبياً، وقد أكثر من إيراد الشواهد مع بيان جيدها ورديئها، وبيان السبب في ذلك بذوق أدبي رفيع[2].

الفصاحة عند ابن الأثير

أما ابن الأثير، فقد شرح المسألة بوضوح[3]، فقال:

إن المقصود بـ (الكلام الفصيح هو الظاهر البين) أن تكون ألفاظه مفهومة في كلامهم، وإنما كانت مألوفة الاستعمال، دائرة في الكلام دون غيرها من الألفاظ، لمكان حسنها، وذلك لأن أرباب النظم والنثر غربلوا اللغة باعتبار ألفاظها، وسبروا، وقسموا، فاختاروا الحسن من الألفاظ، ونفوا القبيح منها، فلم يستعملوه، فحسن الألفاظ سبب استعمالها دون غيرها، واستعمالها دون غيرها سبب ظهورها وبيانها، فالفصيح من الألفاظ هو الحسن.

فإن قيل: من أي وجه علم أرباب النظم والنثر الحسن من الألفاظ حتى استعملوه، وعلموا القبيح منها حتى نفوه ولم يستعملوه؟.

(1) البلاغة تطور وتاريخ: 158.

(2) البيان العربي: 160.

(3) المثل السائر 1: 64 وما بعدها.

قيل لهم: إن هذا من الأمور المحسوسة التي شاهدها في نفسها، لأن الألفاظ داخلة في حيز الأصوات، فالذي يستلذه السمع منها، ويميل إليه، هو الحسن، والذي يكرهه وينفر عنه هو القبيح. ألا ترى أن السمع يستلذ صوت البلبل من الطير، وصوت الشحرور، ويميل إليهما، ويكره صوت الغراب، وينفر عنه، وكذلك يكره نهيق الحمار، ولا يجد ذلك في صهيل الفرس.

والألفاظ جارية هذا المجرى، فإنه لا خلاف أن لفظة: (المزنة) و(الديمة) حسنة يستلذها السمع، وأن لفظة (البعاق) قبيحة يكرهها السمع، وهذه اللفظات الثلاث من صفة المطر، وهي تدل على معنى واحد، ومع هذا فإنك ترى لفظتي (المزنة).و (الديمة) وما جرى مجراهما مألوفة الاستعمال، وترى لفظ (البعاق) وما جرى مجراه متروكاً لا يستعمل، وإن استعمل فإنما يستعمله جاهل لحقيقة الفصاحة، أو من ذوقه غير سليم.

لقد ثبت أن الفصيح من الألفاظ هو الظاهر البين، وإنما كان ظاهراً بيناً، لأنه مألوف الاستعمال، وإنما كان مألوف الاستعمال لمكان حسنه، وحسنه مدرك بالسمع، والذي يدرك بالسمع، إنما هو اللفظ، لأنه صوت يأتلف عن مخارج الحروف، فما استلذه السمع منه فهو الحسن، وما كرهه فهو القبيح.

والحسن هو الموصوف بالفصاحة، والقبيح غير موصوف بفصاحة، لأنه ضدها، لمكان قبحه. ولو كانت الفصاحة لأمر يرجع إلى المعنى، لكانت هذه الألفاظ في الدلالة عليه سواء، ليس فيها حسن ومنها قبيح، ولما لم يكن كذلك، علم أنها تخص اللفظ دون المعنى.

ثم يقول: وقد رأيت جماعة من الجهّال، إذا قيل لأحدهم: إن هذه اللفظة حسنة، وهذه قبيحة، أنكر ذلك، وقال: كل الألفاظ حسن، والواضع لم يضع إلا حسناً.

ومن يبلغ جهله أن لا يفرق بين لفظة الغصن ولفظة العسلوج، وبين لفظة المدامة ولفظة الإسفنط، وبين لفظة السيف ولفظة الخنشيل، وبين لفظة الأسد ولفظة الفدوكس، فلا ينبغي أن يخاطب بخطاب، ولا يجاوب بجواب، بل يترك وشأنه، كما قيل: اتركوا الجاهل بجهله، ولو ألقى الجعر في رحله.

وما مثله في هذا المقام إلا كمن يسوي بين صورة زنجية سوداء مظلمة السواد، شوهاء الخلق، ذات عيون محمرة، وشفة غليظة كأنها كلوة، وشعر قطط كأنه زبيبة، وبين صورة رومية بيضاء مشربة بحمرة، ذات خد أسيل، وطرف كحيل، ومبسم كأنما نظم من أقاح، وطرة كأنها ليل على صباح، فإذا كان من سقم النظر أن يسوي بين هذه الصورة وهذه، فلا يبعد أن يكون به من سقم الفكر أن يسوي بين هذه الألفاظ وهذه، ولا فرق بين النظر والسمع في هذا

المقام، فإن هذا حامة وهذا حامة، وقياس حامة على حامة مناسب.

وقال: ومن أوصاف الكلمة ألا تكون مشتركة بين معنيين أحدهما يكره ذكره، وإذا وردت وهي غير مقصود بها ذلك المعنى قبحت، وذلك إذا كانت مهملة بغير قرينة تميز معناها عن القبح، فأما إذا جاءت ومعها قرينة، فإنها لا تكون معيبة، كقوله تعالى: ﴿فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[1] .ألا ترى أن لفظة التعزير مشتركة تطلق على التعظيم والإكرام، وعلى الضرب الذي هو دون الحد، وذلك نوع من الهوان؟ وهما معنيان ضدان، فحيث وردت في هذه الآية جاء معها قرائن من قبلها ومن بعدها، فخصت معناه بالحسن، وميزته عن القبيح.

ولو وردت مهملة بغير قرينة، وأريد بها المعنى الحسن، لسبق إلى الوهم ما اشتملت عليه من المعنى القبيح، ومثال ذلك: لو قال قائل: لقيت فلاناً فعزرته، لسبق إلى الفهم أنه ضربه وأهانه، ولو قال: لقيت فلاناً فأكرمته وعزرته، لزال ذلك اللبس.

وقال: ومما يدخل في هذا الباب أن تجتنب الألفاظ المؤلفة من حروف يثقل النطق بها، سواء كانت طويلة أم قصيرة، ومثل له بقول امرئ القيس:

غدائره مستشزرات إلى العلى ... تضل المدارى في مثنى ومرسل

ثم من أوصاف الكلمة أن تكون مبنية من حركات خفيفة، ليخف النطق بها، وهذا الوصف يترتب على ما قبله من تأليف الكلمة، ولهذا إذا توالى حركتان خفيفتان في كلمة واحدة لم تستثقل، وبخلاف ذلك الحركات الثقيلة، فإنه إذا توالى منها حركتان في كلمة واحدة استثقلت، ومن أجل ذلك استثقلت الضمة على الواو، والكسرة على الياء، لأن الضمة من جنس الواو، والكسرة من جنس الياء، فتكون عند ذلك كأنها حركتان ثقيلتان.

ولنمثل لك مثالاً لتهتدي به في هذا الموضع، وهو أنا نقول: إذا أتينا بلفظة مؤلفة من ثلاثة أحرف، وهي: (ج ز ع)، فإذا جعلنا الجيم مفتوحة فقلنا: (الجَزع)، أو مكسورة، فقلنا: (الجِزع)، كان ذلك أحسن من أن لو جعلنا الجيم مضمومة، فقلنا: (الجزع)، وكذلك إذا والينا حركة الفتح، فقلنا: (الجَزَع)، كان ذلك أحسن من موالاة حركة الضم عند قولنا: (الجزع).

ومن المعلوم أن هذه اللفظة لم يكن اختلاف حركتها مغيراً لمخارج حروفها، حتى

(1) سورة الأعراف، الآية: 157.

ينسب ذلك إلى اختلاف تأليف المخارج، بل وجدناها تارة تكتسي حسناً، وتارة يسلب ذلك الحسن عنها، فعلمنا أن ذلك حادث عن اختلاف تأليف حركاتها .

الفصاحة عند القزويني

يقول القزويني في كتابه (التلخيص):

(الفصاحة يوصف بها المفرد، والكلام، والمتكلم).

أولاً: يبين الفصاحة في المفرد ـ أي في الكلمة، فيشترط لها شروطاً ثلاثة:

أ ـ الكلمة الفصيحة عنده لا بد أن تكون خالية من تنافر الحروف، وهي الحروف المتقاربة المخارج، ومثّل لذلك بكلمة (مستشزرات) في قول امرئ القيس:

غدائره مستشزرات إلى العلى　　　تضل المداري في مثنى ومرسل

يقول: إن غدائر الشعر ـ جمع غديرة، وهي ما تسمى بالعقاص، جمع عقصة، ويقال لها: خصلة ـ مرتفعة، حركته الريح، فبقي بعضه كما هو مرسلاً، وتثنى بعضه الآخر، فكلمة (مستشزرات) غير فصيحة، لثقلها على اللسان، وهذا الثقل إنما جاء من تقارب مخارج حروف هذه الكلمة.

ب ـ خلو الكلمة من الغرابة، ومثل لها بكلمة (مسرَّج)، ويعني به قول العجاج:

أزمانَ أبدت واضحاً مفلجا　　　أغرَّ براقاً وطرفاً أبرجا

ومقلةً وحاجباً مزججا　　　وفاحماً ومرسناً مسرجا

وجاءت غرابة الكلمة من خفاء معناها الذي يقصده الشاعر، فالواضح المفلج، والطرف الأبلج، والحاجب المزجج، كل ذلك واضح المعنى، قريب المنال، سهل المعرفة، أما المرسن المسرَّج، والمرسن هو الأنف، فما معنى أن يكون الأنف مسرجاً ؟!

قال بعضهم: إنه من السراج الذي يعطي الإضاءة والنور، فكأنه يصف أنفها بالضوء واللمعان، وقال بعضهم: إنه منسوب إلى السيف السريجي، فهو وصف للأنف بالدقة. وهذا المثال تناقله المؤلفون واحداً بعد واحد، مع أن هناك أمثلة كثيرة قد تكون أكثر خفاء من هذا، فهي أولى منه بالنقل.

ج ـ وأما مخالفة القياس، ويعني به القياس الصرفي، أي: مخالفة علم الصرف، ومثل به بيت أبي النجم فضل بن قدامة:

الحمد لله العلي الأجلل والواحد الفرد القديم الأزلي

لأن النطق الصحيح للكلمة: الأجلّ، وهكذا يقال في كل كلمة مضعفة، كالأغر والأجل والأمر، فلا يقال: الأغرر، والأجلل، والأمرر.

هذه الشروط الثلاثة التي اشترطها صاحب (التلخيص) لفصاحة الكلمة المفردة. وهناك شرط رابع: وهو ثقل الكلمة على السمع، ومثّل له بـ (الجِرِشَّى) في قول المتنبي الآنف الذكر، والجرشَّى هي النفس، وكأنه لم يعجبه هذا الشرط، ولهذا قال: فيه نظر.

ثانياً: أما فصاحة الكلام، فقد اشترط له بعد فصاحة مفرداته أن يخلص الكلام من:

أ ـ ضعف التأليف، وهو مخالفة قواعد النحو، ومثل له بقوله: (ضرب غلامه زيداً)، وإنما خالف هذا المثال القاعدة النحوية، لأن (ضرب) فعل ماض، وغلام فاعل، وغلام مضاف، والهاء مضاف إليه، وهو يعود على زيد، و(زيداً) مفعول به، ورتبة المفعول متأخرة عن رتبة الفاعل، لأن الترتيب الطبيعي أن يأتي الفاعل أولاً، ثم المفعول ثانياً، والضمير هنا تقدم على صاحبه.

والنحويون مجمعون على أن الضمير لا يجوز أن يتقدم، لأن رجوع الضمير إلى المفعول المتأخر في اللفظ منعه الجمهور، لأنه يلزم منه إلى ما هو متأخر لفظاً ورتبة، والمسألة مبسوطة في علم النحو، وليس محلها هنا.

ب ـ تنافر الكلمات، وقد مثّل له بقول القائل:

وقبرُ حربٍ بمكانٍ قفرٍ وليس قربَ قبرِ حربٍ قبرُ

والتنافر في الشطر الثاني من البيت، فلو أخذنا كلماته منفردةً وهي:(قبر) و(حرب) و(قرب)، لوجدناها جميعاً كلمات فصيحة خفيفة النطق، لا يجد السامع فيها عيباً، لكن ضم بعضها إلى بعض هو الذي أكسبها الثقل، وذلك لتقارب حروف كلماتها.

وأذكر أن الناس يتندرون في جمع مثل هذه الكلمات المتقاربة الأحرف، فلا زلنا نسمع كلمات يتندر بها الناس، مثل قولهم: (ليرة ورا ليرة). وفي كل بيئة جمل اصطلح الناس عليها، جمل مشابهة لهذه الجملة، يتفكه بها الناس .

كما مثل له ببيت أبي تمام:

كريم متى أمدحه أمدحه والورى معي وإذا ما لمته لمته وحدي

والثقل ـ كما نرى ـ في الشطر الأول من هذا البيت أخف من سابقه، وهو إنما جاء

من الحاء والهاء في (أمدحه) لأن مخرجهما واحد، وهو الحلق.

ج ـ الشرط الثالث لفصاحة الكلام، هو خلوه من التعقيد، والتعقيد أن يسلك بك المتكلم مسلكاً وعراً، فيعسر عليك أن تصل إلى غايتك ومرادك، وقسمه قسمين، إما من حيث اللفظ، وإما من حيث المعنى.

فالتعقيد من حيث اللفظ مثّل لها بقول الفرزدق:

وما مثله في الناس إلا مملكاً ... أبو أمه حي أبوه يقاربه

والفرزدق كثيراً ما يسلك هذه المسالك الوعرة. والبيت مدح لإبراهيم بن هشام المخزومي، وهو خال الخليفة هشام بن عبد الملك.

يريد الفرزدق أن يقول: وما مثل إبراهيم المخزومي حي يقاربه في الناس إلا مملكاً ـ وهو الخليفة هشام ـ أبو أم هذا المملك ـ يعني: أبو أم الخليفة ـ أبو إبراهيم، فجد الخليفة إذن أبو إبراهيم، إبراهيم إذن خال الخليفة .

نقد فصل بين المبتدأ، وهو (مثل)، وخبره، وهو (حي) وفصل بين الموصوف، وهو (حي) وبين الصفة، وهي (يقاربه) وهذا لا يجوز. ثم فصل بين المبتدأ الثاني، وهو(أبو أمه)، وبين خبره، وهو (أبوه) بكلمة (حي) لأن التقدير: أبو أمه أبوه، أي أبو أم الخليفة أبو الممدوح، ثم قدم المستثنى، وهو (مملكاً) على المستثنى منه، وهو (حي يقاربه).

والتعقيد من حيث المعنى، وهو ما كانت الوعورة فيه من حيث الانتقال إلى المعنى، ومثّل له ببيت العباس بن الأحنف:

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا ... وتسكب عيناي الدموع لتجمدا

فالشاعر يطلب البعد، وذلك لما فيه من ألم ومرارة، فربما دفعت مرارة البعد صاحبها، وهو يكابد فيها ويتحمل ما لا طاقة له به، ربما دفعته إلى القرب، لأنه لا يستطيع أن يكتوي بنار هذا البعد، وأن يتجرع كأسه المملوءة بالصبر، وهذا لا غبار عليه.

أما قوله: (وتسكب عيناي الدموع لتجمدا)، فهذا الذي عيب عليه. لماذا؟؛ لأن الشاعر يريد أن يقول: سأظل أبكي، تذرف عيناي الدموع، وتسكب العبرات، حتى نلتقي، فتتوقفان عن البكاء، فعبر عن فرحة اللقاء، والتوقف عن البكاء، عبر عنه بجمود العينين، وهنا موطن الخطأ والعيب، لأن الجمود ليس عدم البكاء عند لقاء الحبيب، إنما الجمود داء يصيب العينين فلا تستطيعان البكاء مع شدة الحاجة إليه، لقد أراد الشاعر أن يعبر عن معنى، فاستعمل كلمة في

شعره لا تدل على المعنى المراد، بل تتناقض معه كل التناقض.

ثالثاً: فصاحة المتكلم، ولم يسترسل القزويني في الكلام عن مفهومها، واقتصر على تعريفها بأنها (ملكة يُقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح)[1].

فصاحة القرآن

للصوت في الإنسان تأثير متنوع الجوانب والمراتب، وكثيرة هي الأصوات التي يسمعها الإنسان، وهي مختلفة أيضاً في التأثير فيه، فأصوات الطبيعة لها معان عنده وكذلك أصوات الحيوان، وهما تختلفان عن أصوات الموسيقى، وهذه الأصوات مختلفة التأثير، قال الجاحظ في أثر الصوت: إن منه ما يقتل كصوت الصاعقة، ومنه ما يسرُّ النفوس، حتى يفرط عليه السرور، فتفلق حتى ترقص، وحتى، ربما رمى الرجل بنفسه من حالق (مرتفع)، وذلك مثل هذه الأغاني المطربة، ومن ذلك ما يكدُّ، ومن ذلك ما يزيل العقل، حتى يغشى على صاحبه، كنحو هذه الأصوات الشجية، والقراءات الملحنة، وليس يعتريهم ذلك من قبل المعاني[2].

وقد أفادت معجزة القرآن الكريم من الجانب الصوتي إفادة مهمة، وأثّرت تأثيراً بالغاً في نفوس العرب، أيام النزول ومازالت، فتحسّسوا فصاحة القرآن المعجزة، وهم ذوو الفصاحة واللسان وحلاوة المنطق، وقد أمر، سبحانه، بترتيل القرآن حيث قال:﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا﴾[3]. والترتيل أداء أصوات القرآن بإجادة، تعطي لكل صوت حقه من المخرج والصفة، لينساب كلام الله دون تعجل أو تعثر، وروي أن النبي ﷺ قال: يا ابن عباس، اذا قرأت القرآن فرتّله ترتيلا. قال: وما الترتيل ؟ قال: بيّنه تبييناً، ولا تنثره نثر الدقل، ولا تهذّه هذَّ الشعر، قفوا عند عجائبه، وحرّكوا به القلوب، ولا يكوننَّ همُّ أحدكم آخر السورة[4].

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾[5] قيل: كان القرآن معجزاً لما فيه من الفصاحة العائدة إلى اللفظ... واذا قلنا: كلام الله فصيح عنينا به هذه الألفاظ[6].

(1) التلخيص 24 وما بعدها.
(2) الحيوان 4: 191 . 192.
(3) سورة المزمل، الآية: 4.
(4) مجمع البيان 7: 170 .والدقل: أردأ التمر، والهذّ: الإسراع في القراءة.
(5) سورة النحل، الآية، 103.
(6) التفسير الكبير 1: 31. 20: 118.

وتجنّب العلماء وصف الله تعالى بالفصيح، لأن الفصاحة تتضمن معنى الآلة، وهذا لا يجوز في وصفه تعالى، ولكن كلامه يوصف بالفصاحة، لما يتضمنه من تمام البيان، ولذلك قيل: إن سامع القرآن لا يمجُه، وإن قارئه لا يملُه، فتلذ له الأسماع، وتشغف له القلوب[1].

وإذا أمعنا النظر في معنى هذا القول، وجدنا الفصاحة في القرآن تؤول إلى عذوبة ألفاظه، ووقعها الجميل وحلاوتها في السمع، وإلى سلاستها وتلاؤمها في النطق، ومن هنا سعى العلماء إلى الكشف عن فصاحة القرآن بمقاييس سمعية، غير متناسين تأليف الألفاظ بعضها مع بعض، ودلالتها حين تتسق في التعبير، ووراء ذلك كله قدرة الله تعالى الفائقة على قدرات البشر، فالمعنى الواحد قد يخبر عنه بألفاظ، بعضها أحسن من بعض، وكذلك كل واحد من أجزاء الجملة، قد يُعبّر عنه بأفصح ما يلائم الجزء الآخر، ولابد من استحضار معاني الجمل، أو استحضار جميع ما يلائمها من الألفاظ، ثم استعمال أنسبها وأفصحها، واستحضار هذا متعذر على البشر في أكثر الأحوال، وذلك عتيد في علم الله تعالى، فلذلك كان القرآن أحسن الحديث وأفصحه[2].

إن هذا التعليل يلغي تجريب فصاحة القرآن، وقياسها بأي مقياس بشري، وذلك لأنه يرجعها إلى الله، ولكن العلماء يعملون عقولهم في محاولة لاستشراق ملامح، أو إشارات، تساعدهم على تحليل فصاحة القرآن. فضربوا لها أمثلة، منها قوله تعالى: ﴿وَجَنَى ٱلْجَنَّتَيْنِ دَانٍ﴾[3]. قالوا: فلو قال: وثمر الجنتين قريب. لم يقم مقامه من جهة الجناس بين الجنى والجنتين، ومن جهة أن الثمر لا يشعر بمصيره إلى الحال التي يجري فيها، ومن جهة مؤاخاة الفواصل.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ﴾[4] قالوا: التعبير بـ (تتلو) أحسن من التعبير بـ (تقرأ) لثقله بالهمزة.

ومنها قوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[5]. قالوا:هو أحسن من (لا شك فيه) لثقل الإدغام[6]. ونلاحظ في هذه الأمثلة، الاهتمام بالجانب الصوتي، ومراعاة تلاؤم الأصوات

(1) الصناعتين: 13.
(2) الإشارة الى الإيجاز: 258.
(3) سورة الرحمن، الآية: 54.
(4) سورة العنكبوت، الآية، 48.
(5) سورة البقرة، الآية: 2.
(6) الإشارة إلى الإيجاز: 258.

وسهولتها، مما يدل على عود الفصاحة إلى اللفظ مع مراعاة دلالة الألفاظ، ونلاحظ، كذلك، أن الظواهر الصوتية التي رُصدت في هذه الآيات، ليست مطلقة في كل القرآن. أي إن عدم مجيء الجناس في آيات أخرى، لا يعني خروجها من الفصاحة، وكذلك مجيء الإدغام والهمزة.

هذا يقودنا إلى أن فصاحة الألفاظ منوطة بالسياق الذي ترد فيه، وبالارتباط مع بقية الألفاظ، بسبب، بحيث إن فصاحة القرآن، تتجلى في ما هي عليه ألفاظه، من التناسب والاعتدال والتلاؤم بدرجة عليا، خارجة عما هو عليه في كلام البشر، ولعل هذا ما يفسّر الفكرة السائدة: إن القرآن أفصح الفصيح.

وكانت الفصاحة وجهاً للإعجاز البلاغي عند طائفة من العلماء، وجدنا الوقوف عند اثنين منهم، يفي بغرض الكشف عن فحوى تلك الفصاحة المعجزة، ويبين عن اختلاف بحثها باختلاف الثقافة والزمن، أولهما القاضي عبد الجبار الأسد آبادي (415 هـ)، وثانيهما الفخر الرازي (606 هـ).

فصاحة القرآن عند القاضي عبد الجبار الأسد آبادي

قدم القاضي لبحثه في فصاحة القرآن، رأي شيخه أبي هاشم الجبّائي (321هـ) فيها، وهو: إنما يكون الكلام فصيحاً لجزالة لفظه وحسن معناه، ولابد من اعتبار الأمرين، لأنه لو كان الكلام جزل اللفظ ركيك المعنى، لم يعد فصيحاً، فإذن يجب أن يكون جامعاً لهذين الأمرين. وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص، وذلك لأن الخطيب عند العرب، قد يكون أفصح من الشاعر، والنظم مختلف (أي بين الخطابة والشعر)، اذا أُريد بالنظم اختلاف الطريقة، وقد يكون النظم واحداً (أي بين قصيدة وأخرى) وتُقدم المزية في الفصاحة، فالمعتبر ما ذكرناه (جزالة اللفظ وحسن المعنى) لأنه الذي يتبين في كل نظم، وكل طريقة.

وكلامه صريح في أن النظم لا يصلح أن يكون مفسّراً لفصاحة الكلام، لأن النظم قد يكون واحداً ويفضل الأديب صاحبه فيه، أي ليست الفصاحة في اتباع طريق الشعر مثلاً، لأن الشعراء يتفاوتون في الفصاحة، وهم ينظمون الشعر، وليست ـ على هذا المعنى ـ فصاحة القرآن في اختلاف نظمه عن الشعر أو الخطب، وإنما في الجزالة وحسن المعنى.

وكأن القاضي يرد على الذين يرجعون إعجاز القرآن إلى نظمه وطريقته، أي الى خروج القرآن عن الأنواع الأدبية، فذهب إلى أنه لا يوجد في الكلام، إلا اللفظ والمعنى ولا ثالث لهما، وإذن فلا بد من أن تكون الفصاحة راجعة اليهما، بحيث يكون اللفظ جزلاً، والمعنى حسناً.

وزاد تلميذهُ عبد الجبار الفكرة وضوحاً حين عقَّب على كلام أستاذه: إن العادة لم تجر بأن يختص واحد بنظم دون غيره، فصارت الطرق التي يقع عليها نظم الكلام الفصيح معتادة، كما أن قدر الفصاحة معتاد، فلا بد من مزية فيهما، ولذلك لا يصح عندنا أن يكون اختصاص القرآن بطريقة في النظم دون الفصاحة، التي هي جزالة اللفظ وحسن المعنى[1].

إن التركيز في جزالة اللفظ وحسن المعنى، بوصفهما تفسيراً للفصاحة، يوافق إلى حدٍّ ما، فكرة التعويل على الجانب اللفظي من القرآن، التي بحثها اللغويون، وشددُّوا فيها على الظواهر الاعرابية البدوية من اللغة، حيث تقترن الجزالة بالبداوة، وتتوافق تلك الفكرة أيضاً، مع نظرة المعتزلة إلى الكلام، حيث إنه عندهم، هذا الكائن الحي المكوَّن من الألفاظ والأصوات المسموعة، وليس هو المعنى القائم في النفس، كما يزعم الأشاعرة (الفرقة المناوئة لهم)[2].

بدأ القاضي بحثه في فصاحة القرآن، بتساؤل عن صلة حسن المعنى بالفصاحة، وأجاب بأن المعاني، وإن كان لا بدَّ منها، فلا تظهر فيها المزية (الإجادة أو الإعجاز) وإن كانت تظهر (المزية) في الكلام لأجلها (أي لأجل المعاني)، ولذلك نجد المعبَّرين عن المعنى الواحد، يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متفق، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع، والمعبَّر عنه في الفصاحة أجود... ولما كانت المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذن، يجب أن يكون الذي يعتبر ما ذكرناه (جزالة اللفظ وحسن المعنى). فإذا صحت هذه الجملة، فيجب أن يكون الذي به تظهر المزية ليس إلا الإبدال الذي به تختص الكلمات، أو التقدم والتأخر الذي يختص به الموقع، أو الحركات التي تختص بالإعراب، وبذلك تقع المباينة[3].

لقد بيَّن القاضي في هذا، ناحيتين مهمتين أفاد منهما العلماء بعده:

الأولى: قوله بأن لكل كلمة صفة في الفصاحة، ولا بد من اعتبار ذلك في الكلمات، اذا انضمَّ بعضها إلى بعض. وهذا هو الأساس في بحث فصاحة الكلمة، وفصاحة الألفاظ المركَّبة، الذي نجده في غالب كتب البلاغة.

الثانية: ظهور المزية (الإجادة) في التقديم والتأخير وغيرهما، مما كان تمهيداً لمعاني النحو[4]. ولعلم المعاني فيما بعد.

---

(1) المغني في أبواب العدل والتوحيد 16: 197، 198. والبلاغة تطور وتاريخ: 115 ـ 116.
(2) الملل والنحل: 1: 45.
(3) المغني في أبواب العدل والتوحيد 16: 196.
(4) دلائل الإعجاز: 81.

ربط القاضي عبد الجبار، بين الفصاحة المعجزة والنظم ربطاً، يقوم على التفاعل بينهما، لإظهار مزية الكلام، (أو إعجاز القرآن البلاغي بحسب تعبيرنا)، وقد أدّاه هذا، إلى النظر في مفهوم الفصاحة على أنها جزالة اللفظ وحسن المعنى، وإلى النظر في قضية النظم على أنه النمط الخاص من صياغة الكلام، إن النظم (وهو النوع من الكلام، أو النمط الخاص منه) لا يكفي ليكون وجهاً للإعجاز القرآني، بمجرد عدم السبق إلى مثله، وإلا كان يجب القول بإعجاز من يبتدع طريقة، ركيكة في النظم، لم يُسبق اليها[1]، وترتُّب على إفراد الإعجاز بالفصاحة، دون النظم، جملة أمور، منها:

1 ـ إن إبدال لفظة بأخرى، ليس له علاقة بالإعجاز، لأن هذه الطريقة تقارب (الحكاية) أي تقليد الكلام بنصه[2]، وبهذا أخرج معارضة القرآن و تقليده بإبدال الألفاظ، على نحو ما فعل مسيلمة الكذاب، لخلو التقليد من التمكن، والقدرة على الإبداع.

2 ـ الفصاحة عند العرب، مواضعة على ما هو معروف عندهم، من أساليب التعبير(مثل المجازات والقديم والتأخير والحذف والذكر وغير ذلك)، أي إن العرب لم يتواضعوا على صور الكلام، ووجوهه المختلفة، بل وقفوا بالمواضعة على ذات الكلمة المفردة، فيجب، لذلك، ألا تمتنع المزية في الكلام إلى أن يظهر المعجز في القرآن.

3 ـ ولما كان نظم الكلام، يقع فيه التفاوت، بحسب علم الناس بمواضعات اللغة، وبما في نفوسهم من استعدادات ذاتية موهوبة ـ فإن النظم القرآني جاء على هذا الاتجاه، إلى أن تنتهي غاية فصاحات الناس لتبدأ فصاحة القرآن.وعلى هذا أجرى الله تعالى أمر فصاحة القرآن الذي هو مشاكل لفصاحة العربية، ولكنه خارج عنها في النهاية، وهذا ما أكّده الفصحاء، أيام نزول القرآن مع توفر الدواعي، فلم يكونوا عند سماع القرآن، محتاجين إلى تجربة معارضته[3].

من نتائج اقتران الفصاحة بالنظم

أفاد الشيخ عبد القاهر الجرجاني من اقتران الفصاحة بالنظم، ودخولهما في حيز الإعجاز، وتوسّع فيه، بما يلائم نظرته إلى القرآن الكريم، ولكنه أمات الفصاحة (جزالة اللفظ وحسن

---

(1) المغني في أبواب العدل والتوحيد 16: 115 ـ 116.

(2) نفسه 16: 230.

(3) نفسه 16: 230.

المعنى) وأي معنى آخر، يعود إلى الجانب الصوتي، أو اللفظي من القرآن، وكانت الفصاحة اللفظية عنده، شبه ضعيفة، وتعني التلاؤم اللفظي وتعديل مزاج الحروف[1]، وقد أبطلها جملة وتفصيلاً، عن أن تكون صفةً للفظ، فقال: قد بطل الآن من كل وجه، وكل طريق، أن تكون الفصاحة وصفاً للفظ، من حيث هو لفظ ونطق لسان[2]، وأبطل كذلك أن تتعلق الفصاحة بالإعجاز بطرف، قال: فإن أخذنا بالأول، وهو أن نجعل الفصاحة عمدة المفاضلة بين العبارتين، لزمنا أن نقصر الفضيلة عليه، حتى لا يكون الإعجاز إلا به وفيه، وفي ذلك ما لا يخفى من الشناعة... وإذا أخذنا بالثاني، وهو أن يكون تلاؤم الحروف وجهاً من وجوه الفضيلة، وداخلاً في عداد ما يفاضل به بين كلام، وكلام على الجملة، لم يكن لهذا الخلاف ضرر علينا.. لأنه غير قادح فيما نحن بصدده، وهو عود الفصاحة إلى المعنى[3].

وإن كان عبد القاهر قد غضَّ الطرف عن الفصاحة الصوتية، اذ لم يلحقها بالإعجاز البلاغي، فإن لمعاصره ابن سنان الخفاجي (466هـ) بحثاً في الفصاحة، كان صدى من أصداء المباحث الصوتية التي شغل بها العلماء، حين كان اهتمامهم منصباً في بيان فصاحة ألفاظ القرآن، وإتقان تلاوته وتجويده، وذلك يتجلى في تقديمه، قبل تعريف الفصاحة، نُبَذاً من أحكام الأصوات، وحقيقتها، وتقطُّعها على وجه، يظهرها حروفاً متميزة، وإشارته إلى أحوال الحروف في مخارجها، وانقسام أصنافها، وأحكام مجهورها ومهموسها وشديدها ورخوها[4]، ثم إن جهوده في بيان فصاحة اللفظة المفردة وفصاحة التركيب[5]، كانت موضع عناية العلماء الذين تعرضوا لفصاحة القرآن، مثل ضياء الدين بن الأثير في كتابه (المثل السائر)، مما يدل على أن مقاييس الفصاحة، كانت دائماً مشدودة إلى القرآن الكريم خادمة له، وموظفةً للشهادة له بالحسن والكمال.

فصاحة القرآن عند الفخر الرازي

العالم الثاني الذي نقف عنده، وهو ممن قالوا بالفصاحة وجهاً للإعجاز القرآني، الفخر الرازي، وقد سار على هدي أفكار الشيخ عبد القاهر، في كثير مما فرشه في كتابه (نهاية الإعجاز)، إذ كان الكتاب شرحاً وتنظيماً وتبويباً، لما نثره عبد القاهر في كتابيه (دلائل

---

(1) دلائل الإعجاز: 58.
(2) نفسه 16: 453 . 454 وينظر 16: 456، 474.
(3) نفسه: 59.
(4) سر الفصاحة: 4 ـ 5.
(5) نفسه: 6 وما بعدها.

الإعجاز) و (أسرار البلاغة)[1]، ويبدو لأول وهلة، أنه سيتبع الشيخ، ويقلده ويجاريه، ولكن حقيقة الأمر، أنه خرج عنه خروجات كثيرة، ميزته منه، وأوضحت مكانته في مسيرة البحث البلاغي، ولا سيما البحث في بلاغة القرآن وفصاحته، لذلك سنقتصر الحديث على النقاط التي خالف فيها آراء عبد القاهر، في أمر الفصاحة المعجزة.

إن الغاية التي سعى اليها الرازي، هي بيان فصاحة القرآن، وجعل كتابه لتحقيق هذه الغاية، فدرس اللفظة المفردة من جوانبها المختلفة، ثم درسها وهي مقترنة بغيرها، وأعاد الكرة، فبحث الدلالة المعنوية للكلمة المفردة، وللكلام المركّب، وتعرّض إلى نظم الكلام، فدرس صوره المختلفة، وأثر هذه الصور في تكوين الفصاحة ودقة التعبير، وانتهى إلى إثبات علمي وعقلي لفصاحة القرآن، سواء أكان في سورة قصيرة، كسورة الكوثر، أم في أطول منها، ثم ردَّ على من رمى القرآن بالتُّهم والافتراءات.

ويبدو أن الرازي اتجه، في دراسة فصاحة القرآن، الى البحث عن وجه معقول في الإعجاز[2]، وأنه أراد (بالوجه المعقول) أن تدرك الفصاحة بالعقل، وتستقي أصولها منه، فبعد أن أبطل وجوهاً تقليدية للإعجاز، قال: لابد للإعجاز من أمر معقول حتى يصحَّ التحدي به، ويعجز الغير عنه، فلم يبق وجه معقول في الإعجاز سوى الفصاحة[3]. واضطره ذلك إلى عقد فصل في حقيقة البلاغة والفصاحة، فذهب إلى أن البلاغة من بلوغ الرجل بعبارته كُنه ما في قلبه.... وأن الفصاحة هي خلوص الكلام من التعقيد.

وقال: اعلم أن المقصود من الكلام إفادة المعنى، وهذه الإفادة على وجهين: إفادة لفظية، وإفادة معنوية، فأما الإفادة اللفظية، فيستحيل تطرق الكمال والنقصان اليها، فإن السامع للفظ، أما أن يكون عالماً بكونه موضوعاً لمسماه، أو لا يكون، فإن كان عالماً به، عرف مفهومه بتمامه، وإن لم يكن عالماً به، لم يعرف منه شيئاً أصلاً، وانتهى من هذا إلى أن الإيجاز والاختصار والتطويل والإطناب والحذف والإضمار، لا ترجع إلى الدلالات الوضعية.

وأما الإفادة المعنوية، فلأجل أن حاصلها عائد إلى انتقال الذهن من مفهوم اللفظ إلى ما يلازمه من اللوازم، ثم اللوازم كثيرة، وهي تكون تارة قريبة، وتارة بعيدة ـ لا جرم صحَّ في تلك

(1) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: 74 . 75.
(2) نهاية الإيجاز: 82.
(3) نفسه: 82.

الطرق، أن يكون بعضها أكمل من بعض، في إفادة ذلك المعنى، وتأدية بعضها أنقص وأضعف، فهذا ما يتعلق بالبلاغة بسبب المفردات.

وأما البلاغة العائدة إلى النظم والتركيب، فتحقيق القول إن الكلام المنظوم، لا محالة، مركب من المفردات، وتلك المفردات أمكن تركبها على وجه، يفيد ذلك المعنى المقصود، وأمكن تركبها على وجه لا يفيد ذلك المقصود، ثم للتركيب المفيد مراتب كثيرة، ولها طرفان وأوساط، فالطرف الأعلى هو أن يقع ذلك التركيب، بحيث يمتنع أن يوجد ما هو أشد منه تناسباً واعتدالاً في إفادة ذلك المعنى، والطرف الأسفل هو أن يقع على وجه، لو صار أقل تناسباً، يخرج عن كونه مفيداً لذلك المعنى، وبين هذين الطرفين مراتب متباينة تكاد تكون متناهية، واختبار أحسنها يقتضي الفصاحة في النظم[1].

لقد أفرد الرازي للفظ الفصيح قيماً جمالية، تفيد الكلام كمالاً وزينة، وهذا الذي ذهب إليه هو الجانب المهم من الفصاحة، مما يدخل في حقيقة جرس الألفاظ، فدرس المحاسن والمزايا الحاصلة بسبب الألفاظ، وما يتبعها، وقد تحدث عن أمور كثيرة، تخص الصوت، كمخارج الحروف، وتركيبها، وعددها، ثم من حيث تعلق الكلمات بعضها ببعض، وذكر أربعة أوجه للكلمة الفصيحة، وهي:

الأول: أن تكون الكلمة عربية أصلية، ليست مما أحدثه المولدون، ولا مما أخطأت فيه العامة.

الثاني: أن تكون أجرى على مقاييس اللغة وقوانينها.

الثالث: المحافظة على قوانين النحو والإعراب والاحتراز من اللحن.

الرابع: الاحتراز عن الألفاظ الغريبة والوحشية[2].

وقد دخلت هذه الأوجه شروطاً للفصاحة، عند البلاغيين المتأخرين كالسكاكي والقزويني، وجعلوها مقدمة لعلم البلاغة.

الفصيح والأفصح في القرآن

القرآن الكريم معجز، واذا قلنا إن الفصاحة وجه من وجوه الإعجاز، فيقتضي هذا، أن

---

(1) نفسه: 89 ـ 92.

(2) نهاية الإيجاز: 113.

تعمّ الفصاحة القرآن كله، مفردات وتراكيب، أي لا يوجد تفاوت في فصاحته، فيكون فيه الفصيح والأفصح، إنما هو على أعلى رتبة من الفصاحة، لأنه كلام الله سبحانه وتعالى، ولكننا قد نجد ما يوهم القول بتفاوت الفصاحة في القرآن، فإذا أمعنا النظر في ذلك، وتفحّصنا المراد، خرجنا إلى تساوي فصاحة القرآن، في كل موضع من مواضعه، وفي تعليل هذا قيل: (إن المعنى الواحد قد يُعبّر عنه بألفاظ، بعضها أحسن من بعض، وكذلك كل واحد من جزأي الجملة، يُعبّر عنه بأفصح ما يلائم الجزء الآخر، ولابد من استحضار معاني الجمل، واستحضار جميع ما يلائمها من الألفاظ، ثم استعمال أمسّها (أقرب الألفاظ الى المعاني) وأفصحها، واستحضار هذا متعذّر على البشر في أكثر الأحوال، عتيد حاصل في علم الإله (لمحدودية علم البشر واتساع علم الله) فلذلك كان القرآن أفصح الحديث وأحسنه، (لأنه كلام الله) وإن كان مشتملاً على الفصيح والأفصح والمليح والأملح[1].

ولا يعني هذا تفاوت الإعجاز في القرآن، وإنما يعني أن الاستعمال القرآني للكلمة، في موضعها من القرآن هو الأفصح، واذا أبدلت بغيرها في الموضع نفسه، لم تكن كذلك، وإن كانت الكلمة فصيحة في ذاتها، أي مستوفية لشروط فصاحة اللفظة التي وضعها العلماء مقدمة في كتب البلاغة.

ومن ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿وَجَنَى ٱلْجَنَّتَيْنِ دَانٍ﴾[2]. فلو جاء مكانه: وثمر الجنتين قريب. لم يكن كذلك، من جهة الجناس بين الجنى والجنتين، ومن وجهة موآخاة الفواصل.

ويلاحظ أن الأسلوب القرآني اختار كل كلمة، لتعبّر عن معنى دقيق، لا تعبّر عنه سائر الكلمات. فالآية في سياق وصف حال المؤمنين في الجنة، وتنعّمهم بنعيمها، الذي أجزله الله سبحانه لهم، جزاء إيمانهم في الدنيا، ولهذا كانت الألفاظ تؤدي معناها في سياق الإنعام، فالجنى هو الثمر الذي أدرك على الشجرة[3]، أي إنه نضج وبقي في مكانه على الغصن، وفي بقائه هذا معنى الحيوية، فهو ناضج دائم النضج، لا ناضج مصيره الذبول، كما اذا قطف وقطع عن ديمومة الحياة، ولهذا كان استعمال الجنى في ما كان غضاً، كقوله تعالى: ﴿تُسَٰقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا﴾[4][5].

(1) الإشارة الى الإيجاز: 257 وما بعدها.

(2) سورة الرحمن، الآية: 54.

(3) مجمع البيان 9: 207.

(4) سورة مريم، الآية: 25.

(5) المفردات: جنى.

وذكر سبحانه (دان) للدلالة على قربه من المؤمنين، لينالـه القائم والقاعد والنائم[1]، وفي هذا النوع من القرب، لا القرب المطلق، تدنو الشجرة حتى يجتنيها ولي الله، إن شاء قائماً، وإن شاء قاعداً. أو إن ثمار الجنتين دانية إلى أفواه أربابها، فيتناولونها متكئين، فإذا اضطجعوا نزلت بازاء أفواههم، فيتناولونها مضطجعين، لا يرد أيديهم عنها بعدٌ أو شوك[2].

ومن ذلك أيضاً، قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[3]، فقوله ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ﴾ أحسن من:وما كنت تقرأ. لثقل (تقرأ) بالهمزة[4].

ولا تقتصر فصاحة (تتلو) على الخلوص من ثقل الهمزة، وإنّما استعمل موافقاً لما أريد به من الدلالة، لأن التلاوة خاصة باتباع كتب الله المنزلة، تارة بالقراءة، وتارة بالارتسام لما فيها، من أمر ونهي وترغيب وترهيب، فالتلاوة أخص من القراءة، فكل تلاوة قراءة، وليس كل قراءة تلاوة، لذلك لا يقال: تلوت رقعتك. وإنّما يقال: تلوت في القرآن، أي في شيء، اذا قرأته ووجب عليك اتباعه[5].

فالنفي في الآية واقع على قراءة كتاب منزل، واتباع فيه، وذلك لقطع أن يكون محمد ﷺ قد أتى بالقرآن من عنده، بتلاوة الكتب السماوية الماضية، أي وما كنت يا محمد تقرأ قبل القرآن كتاباً، والمعنى: إنك لم تكن تحسن القراءة قبل أن يُوحى اليك بالقرآن، ﴿ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ﴾ معناه: وما كنت أيضاً، تكتبه بيدك، ﴿إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ أي: ولو كنت تقرأ كتاباً، أو تكتبه، لوجد المبطلون طريقاً إلى اكتساب الشك في أمرك، وإلقاء الريبة لضعفة الناس في نبوءتك، ولقالوا: إنّما تقرأ علينا ما جمعتَه من كتب الأولين، فلما ساويتهم في المولد والمنشأ، ثم أتيت بما عجزوا عنه (أي القرآن)، وجب أن يعلموا أنه من عند الله تعالى، وليس من عندك[6].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ﴾[7]. (لاريب فيه) أحسن من:

---

(1) الكشاف 4: 49.

(2) مجمع البيان 9: 258.

(3) سورة العنكبوت، الآية: 48.

(4) الإشارة الى الإيجاز: 258.

(5) المفردات: تلا.

(6) مجمع البيان 8: 287.

(7) سورة البقرة، الآية: 2.

لاشك فيه، لثقل الإدغام (التضعيف) في: شك، واجتماع المثلين (تكرار الكاف)، ولهذا كثر استعمال الريب بدل الشك في القرآن[1]. ولكن لم يكثر لفظ الريب على الشك في القرآن كثرة ظاهرة، فقد جاء (لا ريب) سبع عشرة مرة و(الشك) خمس عشرة مرة[2]، ولم يكن اختيار الريب هنا، للتخلص من الإدغام، وفي القرآن الكريم مواضع كثيرة معروفة منه، وإنّما كان ذلك لأن الريب أفصح من الشك، في بيان المقصود في الآية، إن حقيقة الريب قلق النفس، واضطرابها، وانتفاء الطمأنينة باليقين[3]، وهو أن يتوهم الإنسان بالشيء أمراً ما، فينكشف عما توهمه[4]، فمصدر الريب هو قلق النفس النابع من داخل الإنسان، وعلى هذا جاء نفي الريب عن الكتاب في (لا ريب فيه).

أي: إنه بيان وهدى وحق ومعجز، فاستحق الوصف بأنه لا ريب فيه أصلاً، لا من خلال نفي ريب المرتابين فيه، لأن هذا قد يكون[5].

أمّا الشك، فهو اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما، وقد يكون الشك في الشي: هل هو موجود، أو غير موجود، وقد يكون الشك في جنس الشيء: من أي جنس هو، وقد يكون في بعض صفاته، وربما كان في الغرض الذي لأجله أوجد[6].

إن هذا الأمثلة، وكل ألفاظ القرآن، تبيّن أن الأسلوب القرآني، راعى الدقة في اختيار الألفاظ المعبرة عن المعنى المقصود، بحيث لا يمكن إبدال أية لفظة منه، ثم كان ما يحسُّ به قارئ القرآن، من الخفة والسلامة في ألفاظه، أي إن الخفة والسلامة وغيرهما، من صفات اللفظ الفصيح، لم يُقصد اليها قصداً، وإنما كانت من ضمن إعجازه، في تأدية المعاني، وإيصالها بأفصح لفظ.

---

(1) الإشارة الى الإيجاز: 258.
(2) المعجم المفهرس: 329، 386.
(3) الكشاف 1: 122، 2: 378.
(4) المفردات: ريب.
(5) الكشاف 1: 133 ومجمع البيان 1: 36.
(6) المفردات: شك.

النظم المعجز ونظرية النظم

لم تنشأ نظرية النظم فجاءة، ولم تظهر الى الوجود من خلال باحث واحد، فقد أسهم فيها علماء كثيرون، ومرّت في ظروف مختلفة، الى أن استوت ناضجة، لها معالم واضحة، ومنهج مستقر، ولهذه النظرية شبه كبير اليوم، بالدراسات الأسلوبية الحديثة، ولها امتداد تاريخي في عمق التراث العربي الإسلامي، حين بدأ العلماء يبحثون في الوجه المعجز من القرآن الكريم، لذلك نشهد بذور نشأتها وتكونها في الدراسات القرآنية، وبعد أن ظهرت ونضجت، انتقلت الى الدراسات الأدبية.

والنظم، في اللغة، التأليف، وهو ضمُّ الخرز بعضه الى بعض في نظام واحد، ويستعمل النظم في كل شيء، حتى قيل: ليس لأمره نظام، أي لا تستقيم طريقته، والنظام الخيط الذي يُنظم به اللؤلؤ وغيره[1]، والنظم في مجال الدراسة القرآنية وجه من وجوه الإعجاز القرآني، لا يختلف العلماء في الإشارة الى أنه أوضح الوجوه التي تحدى القرآن بها الناس، حتى رُوي عن بعضهم أنه قال: ليس الإعجاز المتحدَّى به إلا في النظم، لا في المفهوم، لأن المفهوم لا يمكن الإحاطة به[2]، وتوزَّع (النظم) بين مفهوم (النوع أو الجنس) بالمعنى الأدبي في العصر الحديث، حيث يراد به تقسيم الأدب على الشعر والرواية والمسرحية وغير ذلك، ومفهوم الضمّ والتأليف، لذلك سنعرض لآراء العلماء، نستوضح منها تحديد كل مصطلح.

ويُعدُّ الجاحظ من أوائل العلماء الذين بحثوا النظم القرآني، ودلالة النظم عنده، لا تعني النوع الأدبي، كالشعر أو الخطب أو الرسائل، ولا تعني كذلك، التأليف أو الضم، وإنما هي دلالة متكونة من المعنيين، فحين يكون القرآن نوعاً من الكلام متميزاً، فلا شك أن في أسلوبه خصائص بلاغية، تخرجه عن خصائص كلام البشر، دليل ذلك أنا نجد، عنده، نصوصاً متفرقة

(1) العين ومقاييس اللغة: نظم.

(2) البرهان للزركشي 2: 99 ـ 100.

تؤيدنا في ذلك، منها قوله في القرآن الكريم: إنه تحدى البلغاء والخطباء والشعراء بنظمه وتأليفه في المواضع الكثيرة، والمحافل العظيمة، فلم يرم ذلك أحد، ولا تكلفه، ولا أتى ببعضه ولا شبيه منه، ولا ادعى أنه قد فعل[1].

فقوله (نظمه وتأليفه) ليس كلمتين مترادفتين، وإنما هما كلمتان مختلفتان في الدلالة، الأولى تعني النوع، والثانية تعني الضم، وقد مهّد لدلالتيهما أنه ذكر البلغاء والخطباء والشعراء، فالبلغاء يعرفون قدر بلاغة القرآن وتساميها على درجة بلاغتهم، وهؤلاء عامة العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، والخطباء والشعراء، من خاصة البلغاء، ممن اشتهروا بنوع أدبي، فهؤلاء وأولئك وقفوا موقف الخضوع أمام نظم القرآن وتأليفه.

ومن ذلك وصفه لكتابه المفقود (نظم القرآن) الذي ألفه للفتح بن خاقان، فلم يقع عنده الموقع الذي أراده، لأنه يبحث في تفضيل القرآن وعجيب نظمه، ويقف عند آياته مفصلاً مبيناً وجوه الإعجاز، وأسرار الروعة في التعبير بالقياس إلى كلام العرب، وكان الفتح يريد كتاباً في الاحتجاج لخلق القرآن بوجه عام، ولا يدخل في تفاصيل الأسلوب من الناحية البلاغية، فردَّ الجاحظ عليه قائلاً: فكتبت لك كتاباً أجهدت فيه نفسي، وبلغت فيه أقصى ما يمكن لمثلي في الاحتجاج للقرآن، والرد على الطعّان، فلم أدع فيه مسألة لرافضي، ولا لحديثي ولا لحشوي ولا لكافر مباد ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النظّام، ممن يزعم أن القرآن حق، وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل وليس برهان، ولا دلالة، فلما ظننت أني بلغت أقصى محبتك، وأتيت على معنى صفتك، أتاني كتابك يذكر أنك لم ترد الاحتجاج لنظم القرآن، وإنما أردت الاحتجاج لخلق القرآن[2].

وبالرغم من أن الكتاب لم يصل إلينا، إلا أن إشارته إلى النظّام وأصحابه، وأن الكتاب في الرد عليهم، تدلنا على أنه جهد فيه إلى بيان الإعجاز البلاغي، مما يخرج أسلوب القرآن نوعاً وبلاغة عن الأساليب المتعارفة عند البشر[3].

وعلى هذا فالجاحظ إمام المذهب القائل بأن الإعجاز في نظم القرآن، وهو ما صار مذهباً غالباً دفع العلماء اليه دفعاً، ومهد لعلماء الإعجاز دراسة أسلوب القرآن، ومنهم الباقلاني.

ويُعدُّ الباقلاني (404 هـ)، من أشهر علماء الإعجاز القرآني، ممن قال بأن الإعجاز

(1) حجج القرآن، ضمن (رسائل الجاحظ) 3: 229.

(2) خلق القرآن، ضمن (رسائل الجاحظ) 3: 287.

(3) وللاستزادة ينظر الأسلوب في الإعجاز البلاغي: 218.

القرآني في (النظم)، وفسّر النظم بـ (النوع الأدبي)، فذهب إلى أن القرآن (بديع النظم، عجيب التأليف) ومعنى بديع النظم عنده، أن نظمه لا على مثال، حيث جاء القرآن، على تصرف وجوهه، وتباين مذاهبه، خارجاً عن المعهود من نظام جميع كلام العرب، ومبايناً للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد[1].

وواضح من هذا أنه يستعمل (النظم) بمعنى النوع، مرادفاً لأساليب الشعر والنثر، التي صاغ منها العرب كلامهم وأدبهم، لا بالمعنى النحوي الذي صار عند عبد القاهر الجرجاني، كما سنرى فيما بعد.

ولكن النظم عنده لا يقتصر على هذا المعنى، ففي نصوص أخرى سياقات، تؤكد أنه كان يفهم النظم بمعنى تأليف العبارة، وبناء النص بناءً تُراعى فيه العلاقات بين الكلمات، كما جاء في قوله: وقد تأملنا نظم القرآن، فوجدنا جميع ما يتصرف فيه من الوجوه، كذكر القصص والمواعظ والاحتجاج. النظم بمعني تأليف العبارة، وبناء النص بناء، تراعى فيه العلاقات بين الكلمات، كما جاء في قوله: وقد تأملنا نظم القرآن، فوجدنا جميع ما يتصرف فيه من الوجوه، كذكر القصص والمواعظ والاحتجاج والحكم والأحكام والأعذار والإنذار إلى غير ذلك، على حدّ واحد في حسن النظم، وبديع التأليف والرصف[2].

ووقف الباقّلاني عند سورة النمل، يتلمس مواضع النظم المعجز فيها، فطلب من القارئ أن يتأمل السورة، كلمةً كلمةً، وفصلاً فصلاً، وقال: بدأ بذكر السورة إلى أن بيّن أن القرآن من عنده ـ تعالى ـ وهو يريد قوله ـ تعالى ـ: ﴿طسٓ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ ۝١ هُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝٣ إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَٰلَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ ۝٤ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَهُمْ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ وَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ هُمُ ٱلْأَخْسَرُونَ ۝٥﴾، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ۝٦﴾[3].

وقال: ثم وصل بذلك قصة موسى عليه السلام وأنه رأى ناراً: ﴿إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِۦٓ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا سَـَٔاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ ءَاتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾، ثم قال: ﴿فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِىَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِى ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٨﴾[4].

---

(1) إعجاز القرآن للباقلاني: 35.

(2) نفسه: 37.

(3) سورة النمل، الآيات: 1 ـ 6.

(4) سورة النمل، الآيتان: 7 ـ 8.

قال الباقلاني: فانظر إلى ما جرى له الكلام، من علو أمر هذا النداء، وعظم شأن هذا الثناء، وكيف انتظم مع الكلام الأول، وكيف اتصل بتلك المقدمة، وكيف وصل بها ما بعدها من الإخبار عن الزبوبية، وما دلَّ به عليها من قلب العصا حية، وجعلها دليلاً يدلُّه عليه، ومعجزة تهديه اليه ؟.

وانظر إلى الكلمات المفردة القائمة بنفسها في الحسن، وفيما تتضمنه من المعاني الشريفة، ثم ما شفع به هذه الآية، وقرن به هذه الدلالة من اليد البيضاء ـ عن نور البرهان ـ من غير سوء، ثم انظر في كل آية، وكل كلمة، هل تجدها كما وصفنا: من عجيب النظم وبديع الرصف ؟. فكل كلمة لو أُفردت، كانت في الجمال غاية، وفي الدلالة آية، فكيف اذا قارنتْها أخواتها، وضامَّتْها ذواتها مما تجرى في الحسن مجراها، وتأخذ في معناها[1].

ويلاحظ أنه لا يريد بـ (الكلمة) اللفظة المفردة، وإنَّما يريد بها العبارة أو الجملة، وأنه يُعنى بربط الموضوعات التي تحتوي عليها السورة، على نحو ما فعل في الآيات التي اشتملت على قصة موسى عليه السلام فيكون ميدان النظم ليس الجملة الواحدة، بل ما بين الجمل.

وفسَّر الخطابي (388هـ)، وهو عالم آخر من علماء الإعجاز، (بلاغة النظم) بأنها وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام، موضعه الأخص، الأشكل به، الذي اذا أبدل مكانه غيره، جاء منه أما تبديل المعنى الذي يكون فيه فساد الكلام، وأما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة، وهو يشير الى قضية مراعاة الفروق اللغوية بين معاني الألفاظ، التي تبدو مترادفة، كالعلم والمعرفة، والحمد والشكر وما إليهما[2].

النظم المعجز

لم تستعمل كلمة (النظم) استعمالاً يستغرق مفهوم الإعجاز تماماً، ولكن جميع العلماء شعروا أن معنى الكلمة، إذ تُجمع بجانب كلمة أخرى، هو أكثر المسائل صعوبةً، وأعلاها قدراً، لذلك شاعت كلمة (النظم) شيوعاً كثيراً، وجعلها غير واحد من العلماء، عنوان البحث في العبارة القرآنية، وهم يبحثون عن تنظيم الكلمات، أو الصورة التي جعلت المعاني الإلهية في متناول العقول، ذلك التنظيم الذي يعطي الدليل على وجود الله ـ تعالى ـ أو على إعجاز القرآن[3].

---

(1) إعجاز القرآن 189 ـ 190.

(2) بيان إعجاز القرآن: 26.

(3) نظرية المعنى: 27 ـ 28.

وفي هذا قال الشيخ عبد القاهر: إن المعوَّل في دليل الإعجاز على النظم، ومعلوم كذلك، أن ليس الدليل في المجيء بنظم، لم يوجد من قبل فقط، بل في ذلك، مضموماً إلى أن يبين (يتميَّز) ذلك النظم، من سائر ما عرف، ويُعرف من ضروب النظم - البينونة التي لا يعرض معها شك لواحدٍ منهم (من الذين تحدَّاهم القرآن) أنه لا يستطيعه، ولا يهتدي لكنه (سر) أمره، حتى يكونوا في استشعار اليأس... على صورة واحدة[1].

وكأن هذا القول يوضح لنا نهاية الرأي القائل بالإعجاز في النظم المجرَّد، لأن هذا لا يكفي في مفارقة أسلوب القرآن لأساليب العرب، بل يجب أن تضاف اليه جملة خصائص، تُشعر فصحاء العرب وبلغاءهم، أنهم عاجزون عن إدراك كنه الإعجاز.

كيف إذن، كان النظم وجهاً للإعجاز ؟. أكان في طيات دلالته ما يعين على تحمل معاني الإعجاز؟. وهل يصلح النظم لأن يكون وجهاً للإعجاز ؟.

نقول: لمح العلماء ذلك، وأوحوا به إيحاءً، فمنهم من فرَّق بين دلالة الألفاظ المفردة ودلالة التأليف، من حيث إن الأولى متناهية، أي إن للمعنى لفظ موضوع له، والثانية غير متناهية، أي إن لكل تأليف (تركيب) معنى، والتراكيب لا يمكن حصرها، وهذا يعني أن في دلالة التأليف مرونة وتفاوتاً، يصلحان لتحمل شأن الإعجاز، ولهذا صحَّ التحدي فيها بالمعارضة، لتظهر المعجزة[2].

ويبدو أن الأمر لم يُحسم بهذا الشكل، فذهب علماء آخرون الى أن كلامنا - نحن البشر - له حدٌّ في العادة، أي له حدود يصل اليها، ولا يتجاوزها، نتيجة قدراتنا المحدودة، وأما القرآن فقد خرق العادة (الحدود البشرية) وزاد عليها[3].

ويتبيَّن لنا أن التأليف ليس له نهاية، اذا قسناه بالعدد، أما اذا قيس بتأليف البشر وقدرتهم على الامتداد فيه، واستطاعتهم ذلك، فإن للتأليف نهاية، هي نهاية قدرتهم واستطاعتهم، ثم تأتي صورة التأليف المعجز في القرآن الكريم، فالاختلاف بين الرأيين، يعود إلى طبيعة المعيار: الأعداد عند الأول، والأنواع الأدبية عند الثاني.

(1) الرسالة الشافية، ضمن (دلائل الإعجاز: 596.
(2) النكت في إعجاز القرآن: 99.
(3) إعجاز القرآن للباقلاني: 297.

النظم عند عبد القاهر الجرجاني

لا يعني النظم عند عبد القاهر الجرجاني (471هـ) النوع، فيتميز أسلوب القرآن الكريم، بموجبه، من الشعر أو الخُطب، ولا يعني كذلك، أن تكون حروف القرآن منظومة نظماً، لا على أساس واضح، كما تهيّأ لبعض العلماء، ولم يستطيعوا كشفه[1]، وإنّما النظم عنده يقوم على معاني النحو، وهنا نشير إلى أن النحو قبل عبد القاهر، كان يهتم بحدٍّ أدنى متمثل بالصوت المفرد، وبحدٍّ أعلى متمثل بالجملة، أو ما هو في حكم الجملة، ولا يتعدى هذين الحدين إلى الاهتمام بالتركيب الكلي للأسلوب، ولا للأفكار، وإنّما ترك ذلك لفروع أخرى من الدراسة كالبلاغة.

ولمّا اتجهت الدراسات النحوية إلى القرآن الكريم لضبط نصه، لم يكن ذلك كافياً لإبراز نواحي الإعجاز فيه، مما هيّأ لبعض النحاة، أن يوجهوا الدراسة النحوية إلى نواحي جمالية في تركيب القرآن، تبرز عن طريقها ملامح إعجازه، وذلك برصد العلاقات التركيبية بين الآيات، ونسقها المعنوي، كما فعل عبد القاهر، وهي أمور لا عهد للنحو التقعيدي بها، وهذا ما يفسر تصحيحه لمفهوم النحو في فاتحة كتابه[2].

وقال عبد القاهر في هذا: هذا كلام وجيز، يطّلع به الناظر على أصول النحو جملة، وكل ما به يكون النظم دفعة، وينظر منه في مرآة، تريه الأشياء المتباعدة الأمكنة، قد التقت له، حتى رآها في مكان واحد.

وقال أيضاً: معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكَلِم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، والكلم ثلاث: اسم وفعل وحرف، وللتعليق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يتعدى ثلاثة أقسام، تعلق اسم باسم، وتعلق اسم بفعل، وتعلق حرف بهما. وقال: ومختصر كل الأمر أنه لا يكون كلام من حرف واحد، وأنه لا بد من مسند ومسند اليه، وكذلك السبيل في كل حرف رأيته، يدخل على جملة.

ونفهم من هذا أنه يقدّم للنظم ببعضٍ من أصول النحو، وقد ذكر منها الإسناد، فالنظم، إذن، أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي فهمت، فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها.

---

(1) البلاغة تاريخ وتطور: 114.

(2) دلائل الإعجاز: 28.

وقد يبدو أن أصول النحو تتطابق مع النظم، أو مع معاني النحو، لذلك بادر عبد القاهر إلى التفرقة بينهما، فأصول النحو تعني قوانين التركيب التي تنتمي إلى اللغة، من حيث هي مفاهيم مجرّدة مشاعة بين المتكلمين، وأما النظم، فهو الذي يحصر الخصائص الفنية أو الأدبية في الكلام، شعراً كان أو نثراً، بدليل أنه، حين تحدث عن أصول النحو، ذكر قوانين مجملة، وفي حديثه عن النظم، ذكر وجوه التعلق وفروقه، مما يعود إلى المتكلم، فقال: وذلك إنا لا نعلم شيئاً، يبتغيه الناظم بنظمه، غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه... هذا هو السبيل فلست بواجد شيئاً، يرجع صوابه، إن كان صواباً وخطؤه إن كان خطأ، إلى النظم، ويدخل تحت هذا الاسم، إلا وهو معنى من معاني النحو، قد أُصيب به موضعه، ووضع في حقه[1].

النظم والمتكلم والإعجاز

لما كان المتكلم يحدد طبيعة غرضه، ووجوه التعلق بين عناصره في نفسه، وبخالص فكره، فقد دلّت معاني النحو على تطابق اللفظ مع المعنى (الفكرة قبل أن تتشكل)، وإذا لم يتم التطابق المذكور فسد النظم، والتبست الطرق المؤدية إلى الغرض من الكلام، واضطر القارئ إلى إعادة تركيب الأجزاء وتنسيقها، حتى يحصل على صورة المعنى، يتّضح هذا في تحليل عبد القاهر لبيت الفرزدق (110 هـ):

وما مثلُهُ في الناس إلا مُملَّكاً أبو أمِّهِ حيٌّ أبوه يقاربُهْ[2]

فقد اتفق النقاد على فساده، بسبب ما فيه من تقديم وتأخير على غير الوجه، أما عبد القاهر فقد بيَّن فساد نظمه، بالاعتماد على المفارقة الحاصلة فيه، بين تركيب المعنى في الفكر، وترتيب الألفاظ في الذكر، فقال:

انظر أيتصور أن يكون ذمُّك للفظه، من حيث إنك أنكرت شيئاً من حروفه، أو صادفت وحشياً غريباً، أو سوقياً ضعيفاً، أم ليس إلا لأنه لم يرتب الألفاظ في الذكر، على موجب ترتب المعاني في الفكر، فكدَّ وكدَّر، ومنع السامع أن يفهم الغرض إلا بأن يقدِّم ويؤخر، ثم أسرف في إبطال النظام، وإبعاد المرام، وصار كمن رمى بأجزاء، تتألف منها صورة، ولكن بعد أن

(1) دلائل الإعجاز 3، 4، 7، 81 ـ 83.

(2) من قصيدة في مدح إبراهيم بن هشام خال الخليفة (هشام بن عبد الملك) وأراد بقوله مملّكاً الخليفة نفسه، يقول: وما مثل الممدوح إبراهيم بن هشام في الناس حيٌّ يقاربه الا المملَّك (الخليفة)، أبو أم المملك هو أبو هذا الممدوح، أي إن الممدوح خال الخليفة.

يُراجع فيها باب من الهندسة، لفرط ما عادى بين أشكالها، وشدة ما خالف بين أوضاعها[1].

فالنظم (أو معاني النحو) هو خضوع الكلام لنواميس الفكر، وبروزه على هيئة، تحاكي الروابط المنطقية التي يقيمها بين المعاني، فتكون البنية اللغوية صدى لبنية عقلية منطقية سابقة[2].

إن الاعتماد على ترتب المعاني في الفكر، في مجال الإعجاز القرآني، يقضي بالتعرض إلى ذات الله سبحانه، وهو مما ليس للبشر إليه سبيل، فلم يتوغل عبد القاهر في عمق الإعجاز، إلا أنه أراد أن يمهّد السبيل إلى معرفة جهة الإعجاز، وقد أفاد من علماء الإعجاز قبله، ولا سيما الرمّاني في مسألة التأليف، وها هو ذا يربط النظم بها ربطاً واضحاً، قال:

وإذ عرفت أن مدار أمر النظم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق، التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة، ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد ازدياداً بعدها[3].

ولا شك في رجوع الإعجاز إلى تلك الفروق والوجوه، لأنها تبيّن مفارقة النظم للنظم، وتوضح عظمة المفارقة والتفاوت، لهذا لم يرتض عبد القاهر أقوال النحاة وتعليلاتهم، لأنها لا تكفي لبيان الإعجاز، إلا لأن يتبين فيها مقدار التفاوت، قال:

. وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال: إنه قُدِّم للعناية، ولأن ذكره أهم، من غير أن يُذكر من أين كانت تلك العناية، وبمَ كان أهم، ولتخيّلهم ذلك صغُر أمر التقديم والتأخير في نفوسهم، وهوّنوا الخطل فيه، حتى أنك لترى أكثرهم يرى تتبعه والنظر فيه ضرباً من التكلُّف، ولم ترَ ظناً أزرى على صاحبه من هذا وشبهه، وكذلك صنعوا في سائر الأبواب... وليت شعري إن كانت هذه أموراً هيّنة، وكان المدى فيها قريباً، والجدى (النفع) يسيراً، من أين كان نظمٌ أشرف من نظمٍ؟. وبمَ عظم التفاوت ؟، واشتد التباين، وترقى الأمر إلى الإعجاز[4].

واذا كان عبد القاهر بصدد البحث عن إعجاز القرآن، واذا كان النظم عنده مناط الإعجاز، فإنه غير معني بمراتب النظم الجارية على قوانين اللغة فحسب، سبب ذلك أن معاني

---

(1) أسرار البلاغة: 20 ـ 21.

(2) التفكير البلاغي: 517.

(3) دلائل الإعجاز: 87.

(4) نفسه: 108 ـ 109.

النحو ووجوهه في كيفية التعلق، موجودة في منثور العرب ومنظومهم، وقد استعملوها وتصرفوا فيها، وإنَّما الذي يعنيه من مراتب النظم ما تعدى دائرة الصحة والسلامة إلى دائرة الفضائل والمزايا، ليتنسى له أن يكشف عن هذا الذي تجدد بالقرآن، من عظيم المزية، وباهر الفضل، والعجيب من الرصف، حتى أعجز الخلق قاطبةً، وحتى قهر من البلغاء والفصحاء القوى والقدر، وقيَّد الخواطر والفِكر[1].

مراتب النظم

يتبين مما تقدم أن النظم صالح لأن يتحمل شرف الإعجاز، فهو ميدان فسيح للتفاوت في فضيلة الكلام وفساده من جهة، وفي ترقي نظم على نظم، إلى ان يتجاوز الأمر حدود قدرة البشر.

وترجع مراتب النظم إلى اختيار الناظم ما يختاروه، ضمن الحدود التي رسمها علم النحو، وإلى الاهتداء إلى أفضل ما يلائم المقام من معاني النحو، إذ ليس لهذه المعاني التي يجري نظم الكلام عليها، فضيلة في ذاتها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض الفضيلة والمزية لها بحسب المقام، وبحسب الأغراض التي يؤديها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض، فإذا راقك التنكير، وهو من جملة وجوه النظم، في كلمة (سؤدد) من قوْل الشاعر:

تنقَّلَ في خُلُقي سؤددِ سماحاً مُرجَّى وبأساً مهيبا[2]

أو في كلمة (دهر) من قول الشاعر:

فلو إذ نبا دهرٌ وأنكر صاحبٌ وسُلِّط أعداءٌ وغاب نصيرُ[3]

فإنه لا يجب أن يروق في كل موضع، لأن ليس من فضل ومزية، إلا بحسب الموضع، وبحسب المعنى الذي تريد، والغرض الذي تؤم[4].

وبحسب الغرض، فسّر حسن التنكير في قوله ـ تعالى ـ:

(1) دلائل الإعجاز: 8 ـ 9.

(2) السؤدد: السيادة، ومرجّى: اسم مفعول من رجا، يصف الشارع ممدوحه بأنه في صفتين من صفات السيادة:السماحة والقوة.

(3) نبا نُبُواً ونبوةً، نبا السيف عن الضريبة:لم يصبها، ويقال: لكل سيف نبوة، ولكل جواد كبوة.

(4) دلائل الإعجاز: 87.

﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ﴾[1].

قال عبد القاهر: اذا أنتَ راجعت نفسك، وأذكيت حسّك، وجدتَ لهذا التنكير (تنكير كلمة حياة) حسناً وروعةً، ولطفَ موقعٍ لا يقادره قادر، وتجدك تعدم ذلك مع التعريف(أي مع الحياة)، وتخرج عن الأريحية والانس إلى خلافهما، والسبب في ذلك أن المعنى على الازدياد من الحياة لا الحياة نفسها، وذلك أنه لا يحرص عليه (الازدياد من الحياة) إلا الحيُّ، فأما العادم للحياة، فلا يصحُّ منه الحرص على الحياة، ولا على غيرها.

وإذا كان كذلك، صار كأنه قيل: ولتجدنهم أحرص الناس، ولو عاشوا ما عاشوا، على أن يزدادوا إلى حياتهم في ماضي الوقت وراهنه حياة في الذي يستقبل، فكما أنك لا تقول ها هنا: أن يزدادوا الى حياتهم الحياة، بالتعريف، وإنّما تقول: حياة، إذ كان التعريف يصلح حيث تُراد الحياة، على الإطلاق، كقولنا:كل أحد يحب الحياة، ويكره الموت، كذلك الحكم في الآية[2].

وقال الزمخشري في هذا التنكير: فإن قلت: لم قال (على حياة) بالتنكير ؟ قلت: لأنه أراد حياة مخصوصة، وهي الحياة المتطاولة[3].

إن مراتب النظم، بهذا المعنى، ليس لها نهاية، وإن العقل ليتقبل بالرضا والارتياح، أن يفضل بعض الكلام بعضاً في ميدان النظم، ويعلو مرتباً بعد مرتب، ويستأنف له غاية بعد غاية، حتى ينتهي إلى حيث تنقطع الأطماع، وتحسر الظنون، وتسقط القوى، وتستوي الأقدام في العجز[4].

وإذا كانت صفة الإعجاز في القرآن الكريم ينبغي لها أن تكون أمراً متجدداً به، أي بالقرآن، ولم يعرف قبل نزوله، واذا كان اتفاق العقلاء على أن الوجه المعجز في القرآن هو الفصاحة والبلاغة، فقد عمد عبد القاهر، أمام هاتين الحقيقتين، إلى تصحيح كثير من المفاهيم لتتلاءم ورأيه في الإعجاز، من ذلك مثلاً، أنه فسّر الفصاحة بالخفة على اللسان، وترتب على هذا، القضاء بسقوط الكناية والاستعارة والتمثيل والمجاز والإيجاز، مع أنها الأقطاب التي تدور

(1) سورة البقرة، الآية: 96.

(2) دلائل الإعجاز: 289 ـ 298، والجرجاني يشير هنا إلى أحد أغراض التنكير، وهو التعظيم.

(3) الكشاف 1: 298.

(4) دلائل الإعجاز: 35.

البلاغة عليها، ولم يتعاط أحد من الناس القول في الإعجاز، إلا ذكرها، وجعلها العُمَد والأركان فيما يوجب الفضيلة والمزية[1].

إن واقع بحث عبد القاهر في نظم القرآن، يؤكد أنه صبَّ اهتمامه على النظم صباً، بحيث قرن ذلك ببلاغة القرآن في المجاز والاستعارة والكناية وضروب البديع، ولم يعمد إلى تجلية تفوق هذه البلاغة، وهي مفردة، وإنّما ضمّها إلى النظم ضماً، لا تقوم إلا به. من ذلك قوله في الاستعارة: إن فيها ما لا يمكن بيانه، إلا من بعد العلم بالنظم، والوقوف على حقيقته، وضرب لها مثلاً قوله تعالى:﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾[2]. حيث لم يزد الناس فيه على ذكر الاستعارة، ولم ينسبوا الشرف إلا اليها. أما هو فقد أوضح سبب ذلك بما يأتي:

- إسناد الفعل (اشتعل) إلى (الرأس)، والرأس لا يشتعل، وإنّما الشعر الذي في الرأس.
- مجيء فاعل (اشتعل) تمييزاً، لبيان أن ذلك الإسناد من أجل هذا التمييز.
- تعريف (الرأس) بالألف واللام، وإفادته معنى الإضافة من غير إضافة.
- استعارة (اشتعل) للشيب، لإفادة لمعان الشيب في الرأس، وهو أصل المعنى.

والاستعارة هنا، تفيد معنى الشمول بسبب النظم، أي إن النظم أضاف معنى آخر إلى أصل المعنى، فصار المعنى: أن الشيب قد شاع في الرأس، وأخذه من نواحيه، وانه قد استغرقه، وعمّ جملته، حتى لم يبق من السواد شيء، أو لم يبق منه إلا ما لا يُعتدّ به، وهذا ما لا يكون اذا قيل: اشتعل شيب الرأس، أو الشيب في الرأس[3]. وهكذا الأمر في الكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز، فهي من مقتضيات النظم[4].

لقد استهدف عبد القاهر من نظريته في النظم، بيان إن جوهر الكلام، هو ذلك الكلام النفسي، وأما الكلام اللفظي، فهو ظل له، وهذا ما يتفق تمام الاتفاق مع رأي الأشاعرة في الكلام وفي القرآن الكريم، وبهذا نفهم سبب حماسه في رد شبهات اللفظيين وجلهم من المعتزلة، كما استهدف أن يكون مناط البلاغة والبيان أمراً، يتسع للمعجزة، ويقبل العقل أن يتصل الإعجاز به، هذان الهدفان هما اللذان انتهيا به إلى قصر حقيقة الكلام، وفصاحته وبلاغته

---

(1) نفسه: 388، 474.
(2) سورة مريم، الآية: 4.
(3) دلائل الإعجاز: 100.
(4) نفسه: 393.

على النظم، بالمفهوم الذي حدّده، وهما اللذان رسما حدود نظريته في النظم، وأبانا أسسها ومعالمها.

أصل فكرة النظم عند عبد القاهر الجرجاني

إن الوقوف على أصل فكرة النظم عند عبد القاهر الجرجاني، يفيدنا في تفهّم مجمل نظرية النظم، وفي كشف سمات التشابه بينها وبين ما تذهب اليه، في العصر الحديث، مذاهب النقد المعاصر، لذلك سنتريث هنا قليلاً، ثم نعود الى تتبع علاقة النظم والإعجاز القرآني.

تستند فكرة النظم عند عبد القاهر الجرجاني الى التفريق بين استعمال اللغة بقصد الإشارة، واستعمالها بقصد التعبير عن الانفعال، أي التفريق بين الألفاظ التي تكتفي بالإشارة المجرّدة الى الصورة الباردة للشيء، والألفاظ التي تعبّر عن حقيقة الشيء، وعلى هذا التفريق تكون الألفاظ المفردة، عنده، علامات اصطلاحية للإشارة الى شيء ما، وليست للدلالة عن حقيقة الشيء، وما دام اللفظ المفرد إشارة مجرّدة، فإن اللفظة المفردة لا يمكن أن تدلّ على معنى محدّد، وإنّما تدل على معنى مجرّد، وما دامت تدل على معنى مجرّد، فهي تحتمل مئات المعاني، ومن ثَمّ فلا معنى لها.

ولكن متى تؤدي اللفظة المفردة معنى محدّداً ؟ الجواب أنها تؤدي معنى محدّداً اذا استعملت في سياق، فالسياق وحده هو القادر على أن يمنح اللفظة المفردة دلالتها المحددة، وهو وحده كذلك، القادر على أن يمنحها القدرة على الحركة والعمل، فالذي يحدد قيمة الكلمة المفردة هو السياق الذي وردت فيه، لأنه المجال الوحيد الذي يمكن لها أن تتحرك فيه، وتعمل، وطبيعي أن الكلمة لا تكتسب القيمة، إلا وهي تتحرك وتعمل وتؤدي وظيفة ما، ذلك لأن ما تؤديه الكلمة هو الذي يحدد قيمتها.

وفي هذا يقول عبد القاهر: اعلم أن ههنا أصلاً، أنتَ ترى الناس فيه في صورة من يعرف من جانب، وينكر من جانب آخر، وهو أن الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة، لم تُوضع لتُعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يُضمّ بعضها الى بعض، فيعرف فيما بينهما فوائد. وهذا علم شريف، وأصل عظيم.

والدليل على ذلك، أنّا إن زعمنا أن الألفاظ، التي هي أوضاع اللغة، إنّما وُضعت ليُعرف بها معانيها في أنفسها، لأدّى ذلك الى ما لا يشكّ عاقل في استحالته، وهو أن يكونوا قد وضعوا للأجناس، الأسماءَ التي وضعوها لها لتعرفها بها، حتى كأنهم، لو لم يكونوا قالوا: (رجل) و(فرس)، لما كان يكون لنا علم بهذه الأجناس - ولو لم يكونوا وضعوا أمثلة الأفعال لما

كان لنا علم بمعانيها ـ حتى لو لم يكونوا قالوا: (فعل) و (يفعل)، لما كنّا نعرف الخبر في نفسه ومن أصله ـ ولو لم يكونوا قد قالوا (افعل)، لما كنّا نعرف الأمر من أصله، ولا نجده في نفوسنا ـ وحتى لو لم يكونوا قد وضعوا الحروف، لكنّا نجهل معانيها، فلا نعقل نفياً ولا نهياً ولا استثناءً. كيف؟ والمواضعة لا تكون ولا تُتصور الا على معلوم.

فمحال أن يوضع اسم أو غير اسم لغير معلوم، لأن المواضعة كالإشارة، فكما أنك اذا قلت (خذ ذاك)، لم تكن هذه الإشارة لتُعرّف السامع المشارَ إليه في نفسه، ولكن ليعلم أنه المقصود من بين سائر الأشياء التي تراها وتبصرها، كذلك حكم (اللفظ) مع ما وُضع له.

ومن هذا الذي يشكُّ أنا لم نعرف (الرجل) و (الفرس) و (القتل) الا من أساميها ؟ لو كان لذلك مساغ في العقل، لكان ينبغي اذا قيل (زيد) أن تعرف المسمّى بهذا الاسم من غير أن تكون قد شاهدته أو ذُكر لك بصفة[1]. يضع هذا النص أمامنا الحقائق الآتية:

أولاً: إننا نعرف الأشياء قبل أن نضع لها ألفاظاً تدلُّ عليها، فنحن نعرف الرجل والفرس والدار قبل أن نضع لها تلك الأسماء، ومن ثَمّ، فنحن عندما ننطق كلمة (رجل) أو (فرس) أو (دار) لا نقصد من ذلك أن نعرف السامع بشيء، لم يكن يعرفه من قبل، وإنّما نستعمل هذه الألفاظ لنشير بها الى أشياء معروفة لدينا من قبل. وهذه هي نظرية الرمزية في اللغة التي تقضي بأن لدينا، من خلال تجربتنا المباشرة وتجارب الآخرين، صورة ذهنية لكل شيء، ولكل حدث، وإنّما نضع ألفاظ اللغة، ونستعملها، لنحرّك هذه الصورة الذهنية الكامنة، فعندما نقول (رجل) لا يمكن أن يثير هذا اللفظ في نفوسنا شيئاً، ما لم يكن في ذهننا صورة الرجل، فاللفظ رمز لها ومحرّك.

ثانياً: إن اللفظ وسيلة من وسائل الإشارة، فنحن، حين نقول (رجل) إنّما نشير بها الى جنس معين من الرجال، والكلمة هنا صوت، يتكون من الحروف (ر. ج. ل)، وهي أداة اصطلاحية، الغرض منها الإشارة الى موضوع ما، هو الرجل، ونحن لا نستعمل اللفظ، لنحرّك الصورة الذهنية تحريكاً، ليس له غاية، وإنّما نفعل ذلك لأننا نعتزم أن نخبر عن (الرجل) بشيء ما. وهنا يلحق الجرجاني بأكبر مدرسة حديثة في تحليل اللغة، هي مدرسة (دي سوسير)[2]

(1) دلائل الإعجاز: 540.

(2) فرديناد دي سوسير (1857 . 1913) عالم لغة سويسري الأصل، رحل إلى باريس، ودرّس فيها وعاد إلى جنيف حيث ألقى محاضرات في (اللسانيات العامة) جمعها بعض تلاميذه فكانت فتحاً في الدراسات اللغوية الحديثة.

حيث تُرد اللغة الى عنصرين: المفردات، وعوامل الصيغة. والمفردات معروفة، وهي كلفظة (رجل). وأما عوامل الصيغة، فهي ترتيب الكلمة في الجملة، و المقطع الصوتي، كالتنوين في (رجلٍ)، و علامة الإعراب، و أداة النحو، كالألف واللام في (الرجل).

هذه العوامل هي التي تعطي اللفظة دلالتها التي نقصد اليها، عند تفوهنا بالكلمة، وذلك لأننا، كما قال عبد القاهر، لا ننطق بلفظة ما، إلا لكي نخبر بها، أو عنها بشيء، ومن ثَمّ فنحن ننطق بها مضافاً اليها عوامل الصيغة، من ترتيب أو مقاطع صوتية خاصة، فالرفع لإفادة الإسناد، والألف واللام للتعريف، وغير ذلك. ثمّ إننا لا نكتفي، أثناء الكلام، بلفظ واحد إلا في حالات خاصة قليلة، إننا نقول (رجل) ثمّ نخبر عنه، فنضيف (جاء) مثلاً، ومن هنا تكون مفردات اللغة لا قيمة لها في ذاتها، لأنها لا تكتسب دلالتها المقصودة إلا بفضل عوامل الصيغة[1].

ثالثاً: إن اللفظ لا يكتسب معنى محدداً، ولا يفيد فائدة خاصة، الا اذا أدّى وظيفة معينة في سياق ما، فالألفاظ تستمد دلالاتها من علاقاتها بالكلمات السابقة لها أو اللاحقة بها، وبما يمكن لها أن تكسبه، في مكانها الذي وُضعت فيه، من إشعاعات وإضافات جديدة، ومن هنا كانت الكلمة المفردة إشارة الى الصورة الباردة للشيء، وأما الكلمة المستخدمة في سياق، فهي شحنة من العواطف الإنسانية، والصور الذهنية، والمشاعر الحية، الى جانب ما فيها من معنى عقلي مجرّد[2].

وما انتهى اليه الجرجاني هنا، هو نفسه ما يدعو اليه النقاد المحدثون، فقد ذهب ريتشاردز[3]، الى أن النغمة الواحدة في أية قطعة موسيقية، تكتسب خصوصيتها، وتحقق إسهامها، عن طريق ما يحيط بها من نغمات أخرى، وكذلك اللون الذي نراه أمامنا، في أية لوحة فنية، لا يكتسب صفته، الا من الألوان الأخرى التي صاحبته وظهرت معه، وحجم أي شيء وطوله، لا يمكن أن يقدَّراء إلا بمقارنتهما بحجوم وأطوال الأشياء الأخرى التي تُرى معها، كذلك الحال في الكلمات، وما نجده من معنى لأية كلمة، إنما يأتيها من معاني الكلمات الأخرى التي ترافقها[4].

---

(1) في الميزان الجديد: 178.

(2) قضايا النقد الأدبي: 305.

(3) ا. ا. ريتشاردز ناقد انجليزي معاصر، ولد سنة (1893). ودرّس في الصين والولايات المتحدة الأميركية، كتب عدة دراسات في علم الدلالة والنقد الأدبي، وله دواوين شعرية ومسرحيات.

(4) فلسفة البلاغة: 31.

لقد فطن عبد القاهر الى أن اللغة ليست مجموعة من الألفاظ، بل هي مجموعة من العلاقات، فليست الألفاظ بمهمة في اللغة، إنَّما المهم مجموعة الروابط التي نقيمها بين الأشياء بفضل الأدوات اللغوية، وتلك الروابط هي المعاني المختلفة التي نعبِّر عنها، قال: اعلم أن معاني الكلام كلها معان لا تُتصور الا فيما بين شيئين، والأصل والأول هو (الخبر)، وإذا أحكمت العلم بهذا المعنى فيه، عرفته في الجميع. ومن الثابت في العقول، والقائم في النفوس، أنه لا يكون خبر حتى يكون مخبَر به ومخبَر عنه... من أجل ذلك امتنع أن يكون لك قصد الى فعل من غير أن تريد إسناده الى شيء، وكنت اذا قلت (ضَرَبَ) لم تستطع أن تريد منه معنى في نفسك، من غير أن تريد الخبر به عن شيء مظهَر أو مقدَّر[1]. وفي هذا النص نجد فلسفة الجرجاني اللغوية العميقة، التي صدرت عنها كل آرائه في نقد النصوص.

اللغة والنحو

إن اللغة عند عبد القاهر أوثق اتصالاً بالشعر منها بالمنطق، وإن النحو عنده أكثر ارتباطاً بعلم المعاني والبلاغة منه بالقواعد المنطقية الجامدة التي لا تسمح بأية دلالة ثانوية، يؤكد لنا ذلك عنايته بالشعر واهتمامه به، ودفاعه عنه، في أول كتابه (دلائل الإعجاز) حيث وجد الشعر وسيلة لبيان أسباب البلاغة والفصاحة، وطريقاً الى معرفة إعجاز القرآن. قال:

إذا كنَّا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت وبانت وبهرت، هي أن كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهياً الى غاية لا يطمح اليها بالفِكر، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك، الا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب، والذي لا يُشكُّ أنه كان ميدان القوم اذا تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيهما قَصَبَ الرهان، ثمَّ بحث عن العلل التي بها كان التباين في الفضل، وزاد بعض الشعر على بعض - كان الصادُّ عن ذلك صاداً عن أن تُعرف حجة الله تعالى[2].

أما النحو وعلاقته بالبلاغة، فيؤكده قوله الذي صحَّح فيه المفهوم الخاطئ للبيان (البلاغة)، حين قال:

إنك لن ترى على ذلك نوعاً من العلم قد لقيَ من الضيم ما لقيه، ومُنيَ من الحيف بما مُني به، ودخل على الناس من الغلط في معناه ما دخل عليهم فيه.

(1) دلائل الإعجاز: 541.

(2) نفسه: 8 ـ 9.

فقد سبقت الى نفوسهم اعتقادات فاسدة وظنون رديّة، ترى كثيراً منهم لا يرى له معنى أكثر مما يرى للإشارة بالرأس والعين، وما يجده للخط والعقد[1]. يقول: إنّما هو خبر واستخبار، وأمر ونهي، ولكل من ذلك لفظ قد وُضع له، وجُعل دليلاً عليه، فكل من عرف أوضاع لغة من اللغات، عربية كانت أو فارسية، وعرف المغزى من كل لفظة، ثمّ ساعده اللسان على النطق بها، وعلى تأدية أجراسها وحروفها، فهو بيّن في تلك اللغة، كامل الأداة، بالغ من البيان المبلغ الذي لا مزيد عليه، منتهٍ الى الغاية التي لا مذهب بعدها.

ويسمع (كثير من الناس) الفصاحة والبلاغة والبراعة فلا يعرف لها معنى سوى الإطناب في القول، وأن يكون المتكلم في ذلك جهير الصوت، جاري اللسان، لا تعترضه لكنة، وتقف به حُبسة[2]، وأن يستعمل اللفظ الغريب، والكلمة الوحشية، فإن استظهر للأمر وبالغ في النظر، فأن لا يلحن، فيرفع في موضع النصب، أو يخطئ فيجيء باللفظة على غير ما هي عليه في الوضع اللغوي، وعلى خلاف ما ثبتت به الرواية عن العرب.

وجملة الأمر أنه لا يرى النقص يدخل على صاحبه في ذلك، الا من جهة نقصه في علم اللغة، لا يعلم أنَّ ههنا دقائق وأسراراً طريقُ العلم بها الرويّة والفِكر، ولطائف مستقاها العقل، وخصائص معانٍ، ينفرد بها قوم قد هُدُوا إليها ودُلُّوا عليها، وكُشف لهم عنها، ورُفعت الحُجب بينهم وبينها، وأنها السبب في أن عرضت المزيّة في الكلام، ووجب أن يفضل بعضه بعضاً، وأن يبعد الشأو (المدى) في ذلك، وتمتدُّ الغاية، ويعلو المرتقى، ويعز المطلب، حتى ينتهي الأمر الى الإعجاز، والى أن يخرج من طوق البشر[3].

يفرّق عبد القاهر، إذن، بين معرفتنا بقواعد اللغة وأصولها، وقدرتنا على بيان ما فيها من أسرار ولطائف، لا يستطيع كل من أحاط بقواعد اللغة ونحوها وصرفها أن يلمَّ بها، ولكنها تسلم نفسها لمن يتحسسها بقواه الخيالية والشعورية، ليست اللغة علامات اصطلاحية مجرّدة، وإنّما هي رموز، تجسد حالة المتكلم الباطنة، بكل ما فيها من خيال وإحساس وفن.

إن فهمه للنحو ردٌّ للغة اعتبارها، وأحلّها المحل اللائق بها، فالنحو عنده ليس هذا العلم الذي يبحث في ضبط أواخر الكلمات، ولا هو جملة القواعد الجافة، ولا هو هذا الشيء الذي لا مكان له في البلاغة ولا في الفن، النحو عنده العلم الذي يكشف لنا عن المعاني، وما

---

(1) العقد: التفاهم بعقد الأصابع

(2) اللكنة ثقل في اللسان نتيجة النشوء على لغة أخرى، والحبسة تعذُّر الكلام عند إرادته.

(3) دلائل الإعجاز: 6 ـ 7.

المعاني هنا إلا الألوان النفيسة المتباينة، التي ندركها من علاقات الكلام بعضه ببعض، ومن استخدام الشاعر للغة استخداماً، يجعل من ارتباط بعضها ببعض نسيجاً حياً متشعباً من الصور والمشاعر، يقول عبد القاهر: وأما زهدهم في النحو، واحتقارهم له واصغارهم أمره، وتهاونهم به، فصنيعهم في ذلك أشنع من صنيعهم في الذي تقدم، وأشبه بأن يكون صداً عن كتاب الله، وعن معرفة معانيه. ذاك لأنهم لا يجدون بُدّاً من أن يعترفوا بالحاجة إليه فيه، إذ كان قد عُلِم أن الألفاظ مغلقة على معانيها، حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها، حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يتبين نقصان كلام ورجحانه، حتى يعرض عليه، والمقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم، حتى يُرجَع إليه، لا ينكر ذلك إلا من ينكر حسّه، وإلا من غالط في الحقائق نفسه، وإذا كان الأمر كذلك، فليت شعري ما عذر من تهاونَ به، وزهِد فيه، ولم ير أن يستقيه من مصبه ويأخذه من معدنه[1].

ويقول في موضع آخر:... فلست بواجدٍ شيئاً يرجع صوابه إن كان صواباً، وخطؤه إن كان خطأً إلى النظم، ويدخل تحت هذا الاسم، إلا وهو معنى من معاني النحو قد أُصيب به موضعه، ووضع في حقه - أو عومل بخلاف هذه المعاملة، فأزيل عن موضعه، واستعمل في غير ما ينبغي له، فلا ترى كلاماً، قد وُصف بصحة نظم أو فساده، أو وُصف بمزية وفضل فيه، إلا وأنتَ تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد، وتلك المزية وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه، ووجدته يدخل في أصل من أصوله، ويتصل بباب من أبوابه[2].

ومن يقرأ هذه النصوص التي كشف فيها عبد القاهر عن مفهوم النحو عنده، يجد نفسه أمام اتجاه جديد في فهم النحو، فقد كان قد غلب على أفهام الناس، قبل عبد القاهر، أن مهمة النحو مقصورة على صحة التراكيب وسلامتها من الخطأ، فكان النحو أقرب إلى المنطق، منه إلى اللغة بمعناها الرحيب.

أما عبد القاهر الجرجاني، في ثورته على الزاهدين في النحو، فقد أبان عن حقيقة مهمة، غابت عن كثيرين ممن درسوا الشعر، وتعرضوا لفهم العربية، وبيان ما فيها من قوى فاعلة إذا التقت أجزاء الكلام بعضه ببعض.

ذلك أن في أعماق اللغة حركة من الخلق، مستمرة لا تنتهي عند غاية ولا تحد بنهاية، وأن الأمر في ارتباط الكلام بعضه ببعض، ليس أمر تقدير الإعراب، أو بيان صحة الكلام

(1) دلائل الإعجاز: 28.

(2) نفسه: 82.

وسلامته من الخطأ فحسب، فتلك ناحية شكلية أو ثانوية، إذا قيست بما تقدمه اللغة إلى قارئها أو سامعها، من دلالات وفاعليات، تخرج من يد أديب فنان، عندئذ يصبح للتقديم والتأخير، والفصل والوصل، والحذف والإضمار والشرط والجزاء والتعريف والتنكير، والخبر والابتداء، وغير ذلك مما يرد على أفواه النحويين ولا يعرفونها إلا أبواباً وعناوين، تنطوي على جملة من القواعد الجامدة الجافة ـ عندئذ تصبح كل هذه الأبواب في الكلام المنظوم مليئة، إلى جانب ما تشير إليه من فكر، بما لا يقع تحت حصر من المشاعر والصور وألوان النفس، ووسائل لحركة مستمرة، ومتغيرة في الكاتب أو الشاعر، وهنا يمزج عبد القاهر بين النحو وعلم المعاني.

وهو لا يقف، في النحو، عند أمر الصحة والخطأ، بل يجاوز ذلك إلى تعليل الجودة والرداءة في الكلام، ويردها إلى معاني النحو، وإلى وجود خصائص دقيقة، وفروق في الاستخدام والاستعمال، لها القدرة على رفع كاتب، وخفض آخر.

ولما كان الأدب فنّاً لغوياً، ولما كانت اللغة هي موسيقاه، وألوانه، وهي صوره ومشاعره وأفكاره، وهي العنصر الذي سوّى منه كائناً ذا ملامح وسمات، ونبض وحركة وحياة، فكما يجعل النحّاتُ البارع الحجرَ صورةً نابضة، تستطيع اللغة في يد الكاتب أو الشاعر، أن تحمل بما في أجزائها من ارتباطات وفاعليات خاصة، صورة حية للتجربة التي عاشها الشاعر أو الكاتب ـ لما كان الأدب كذلك، فإن وسيلتنا إلى فهمه ونقده في الوقوف على معاني الكلام والفطنة إلى مظانها المختلفة. وعلى أساس هذا الفهم المثير للغة والنحو، مضى عبد القاهر قائلاً: إنا لا نعلم شيئاً، يبتغيه الناظم بنظمه، غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في (الخبر) إلى الوجوه التي تراها في قولك:

(زيد منطلق).

و(زيد ينطلق).

و(ينطلق زيد).

و(ومنطلق زيد).

و(زيد المنطلق).

و(المنطلق زيد).

و(زيد هو المنطلق).

و(زيد هو منطلق).

وفي وجوه (الشرط والجزاء)، الى الوجوه التي تراها في قولك:

(إن تخرج أخرج).

و(إن خرجتَ خرجتُ).

و(إن خرجتَ خرجتُ).

و(إن تخرج فأنا خارج).

و(أنا خارج إن خرجتُ).

و(أنا إن خرجتَ خارج).

وفي وجوه (الحال) الى الوجوه التي تراها في قولك:

(جاءني زيد مسرعاً).

و(جاءني يسرع).

و(جاءني وهو مسرع أو وهو يسرع).

و(جاءني قد أسرع).

و(جاءني وقد أسرع).

فيعرف لكل من ذلك موضعه، ويجيء به حيث ينبغي له.

وينظر في (الحروف) التي تشترك في معنى، ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى، فيضع كلاً من ذلك في خاص معناه، نحو أن يجيء بـ (ما) في نفي الحال. و بـ (لا) اذا أراد نفي الاستقبال. و بـ (إن) فيما يترجح بين أن يكون وأن لا يكون. و بـ (اذا) فيما علم لنه كائن.

وينظر في (الجمل) التي تُسرد، فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل، ثم يعرف، فيما حقه الوصل، موضع (الواو) من موضع (الفاء). وموضع (الفاء) من موضع (ثمَّ). وموضع (أو) من موضع (أم). وموضع (لكن) من موضع (بل).

ويتصرف في التعريف والتنكير، والتقديم والتأخير في الكلام كله، وفي الحذف، والتكرار، والإضمار، فيصيب بكل من ذلك مكانه، ويستعمله على ما ينبغي له.

هذا هو السبيل فلست بواجد شيئاً، يرجع صوابه، إن كان صواباً وخطؤه، إن كان خطأ،

إلى النظم، ويدخل تحت هذا الاسم، إلا وهو معنى من معاني النحو، قد أُصيب به موضعه، ووضع في حقه[1].

فالنظر في الفروق، والوجوه بين هذه الأبواب المختلفة ليس بحثاً في النحو، من حيث هو علم الإعراب، أو من حيث هو جملة من القواعد، ينبغي على الدارس حفظها والإلمام بها، وإنّما هو البحث في معاني العبارات، وفي إدراك الفروق الدقيقة التي تكون بين استخدام لغوي وآخر.

ففي الخبر وجوه كثيرة، فلكل مبتدأ وخبر حكمه الذي ينفرد به، ولكل جملة وضعها الخاص بها، ولا يكفي في فهمها وسبر أغوارها، أن تقول فيها هذا مبتدأ وذاك خبر، وإنّما العبرة بالدقائق الصغيرة التي أخفاها الكاتب، فلوّنت الجملة بألوان خاصة، تظهر في صياغة الجملة وتشكيلها.

فلا يمكن أن تتساوى المعاني في مثل قولك: زيد منطلق، وزيد ينطلق، وينطلق زيد، ومنطلق زيد، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد، وزيد هو المنطلق، وزيد هو منطلق، فإن كل تغيير، ولو كان طفيفاً في أي جملة من هذه الجمل، قد أضاف للمعنى جديداً.

فالمسألة، إذن، ليست معرفة بقواعد النحو والصرف، وإنّما معرفة بمعاني العبارات ووضعها مواضعها، وبفائدة هذه العبارة اذا جاءت على هذا السياق أو ذاك، ومدى ما استطاعت أن تحققه من الدلالات. ويزيد عبد القاهر هذه المسألة وضوحاً حين يفترض سؤالاً في النظم، ثمّ يجيب عليه بقوله: قالوا: لو كان (النظم) يكون في معاني النحو، لكان البدويُّ الذي لم يسمع بالنحو قط، ولم يعرف المبتدأ والخبر وشيئاً مما يذكرونه، لا يتأتّى له نظم كلام. وإنّا لنراه يأتي في كلامه بنظم، لا يحسنه المتقدم في علم النحو.

قيل: هذه شبهة من جنس ما عرض للذين عابوا المتكلمين، فقالوا: إنّا بعلم أن الصحابة رضي الله عنهم، والعلماء في الصدر الأول، لم يكونوا يعرفون (الجوهر) و (العرض) و (صفة المعنى) وسائر العبارات التي وضعتموها، فإن كان لا تتم الدلالة على حدوث العالم والعلم بوحدانية الله، الا بمعرفة هذه الأشياء التي ابتدأتموها، فينبغي لكم أن تدّعوا أنكم قد علمتم في ذلك ما لم يعلموه، وأن منزلتكم في العلم أعلى من منازلهم.

وجوابنا هو مثل جواب المتكلمين، وهو أن الاعتبار بمعرفة مدلول العبارات، لا بمعرفة

(1) دلائل الإعجاز: 81 ـ 83.

العبارات. فإذا عرف البدويُّ الفرق بين أن يقول: (جاءني زيد راكباً) وبين قوله: (جاءني زيد الراكب) لم يضره أن لا يعرف أنه اذا قال (راكباً) كانت عبارة النحويين فيه أن يقولوا في (راكب): أنه حال، وإذا قال (الراكب) أنه صفة جارية على (زيد).

وإذا عرف في قوله: (زيد منطلق) أن زيداً مخبَر عنه، ومنطلق خبر، لم يضره أن لا يعلم أنّا نسمّي (زيداً) مبتدأ[1].

فالقاعدة النحوية ليست هدفنا، ودلالتها على المعنى هي الهدف، واللغة تُعرَف بالإحساس والذوق قبل أن تُعرَف بحفظ القواعد، وهي لا تعطي أسرارها الا لمن يسبر أغوارها بإحساسه، وبحسن مصاحبتها ومعاشرتها، واللغة عند عبد القاهر خبرة عميقة بفلسفتها وروحها، وأساليبها المختلفة، والفروق التي تكون بين استخدام وآخر.

قيمة الذوق عند عبد القاهر

اعتمد عبد القاهر في منهجه التطبيقي على أساس مهم، هو إدراكه الذوقي لكل المفارقات التي تكون في الاستخدام اللغوي للكلمات، وقد منحته ثروته اللغوية، وإلمامه الواسع باللغة، القدرة على تحسس ما تحمله الكلمة، من ظلال مختلفة من المعنى، بالقياس الى السياق التي وردت فيه، فمضمون الكلمة عنده، يقلّ أو يكثر، ينبسط أو ينكمش، بحسب علاقتها بالموكب المتحرك، الذي تسير فيه الكلمة مع ما تقدمها، وما تلاها، فالكلمات هنا، كالناس، اذا أقمت بينها علاقة وثيقة، فإنك لا تملك أن تحجب تأثير الواحدة في الأخرى.

وهذا المنهج الذي يفسر القيمة في الأدب، بما يكون بين أجزاء اللغة من علاقات، هو المنهج الذي تلتقي فيه فلسفة اللغة بفلسفة الفن، حيث يتشكل التباين في الصياغة اللغوية نتيجة التباين في الإحساس، ودعوة عبد القاهر الى التزام المنهج اللغوي في دراسة الأدب ونقده تلتقي مع وجهة النظر النقدية الحديثة، حيث إن المهم للشاعر أن يعرف أكثر ما يمكن عن اللغة، والسبب أنه يؤمن أن كل تطور حيوي في اللغة، إنما هو تطور في الشعور، وأن الألفاظ والفكر لا ينفصلان، والشاعر لا يستطيع أن يوحي الى غيره بأنه قد غرق في حومة أشد الأشياء البدائية، وأن فكره وعواطفه عادت الى الأصل، ورجعت وهي تحمل معنى أعمق للحياة، إلا بإطلاق الإمكانات السحرية الكامنة في الكلمات.

ومهما يستعمل الكاتب من كلمات، فإنه يفيد أكثر ما يمكنه من تاريخ تلك الكلمات،

(1) دلائل الإعجاز 418.

ومن الاستعمالات التي جرت فيها، فهذه المعرفة تسهّل عليه إعطاء الكلمة حياة جديدة، وإعطاء اللغة مصطلحاً جديداً، والموروث الجوهري في هذا، هو في استخراج كل ما يمكن استخراجه، من كل ما يقف خلف الكلمة، من تاريخ لغوي[1].

لقد أودع الجرجاني كتابه (أسرار البلاغة) تفسيرات جمالية، تنمُّ عن ذوق قوي أصيل، ولمحات نفسية، تكشف عمق تفكيره وتمعنه في النصوص، فكانت تحليلاته رائدة، قريبة من روح العمل الأدبي، من ذلك ما قرره من أن التمثيل[2]، اذا جاء في أعقاب المعاني كساها أبهة، ورفع من أقدارها، وشب من نارها، وزادها قوة في التأثير النفسي، قال: فإن كان مدحاً كان أبهى وأفخم... وإن كان ذمّاً كان مسّه أوجع وميسمه ألذع... وإن كان حجاجاً كان برهانه أنور وسلطانه أقهر[3]. ثم يتساءل عن السر في ذلك، فيجد العلة فيه، أن النفوس تأنس اذا هي خرجت من خفي الى جلي، ومكنى الى صريح، لأنها حينئذٍ تنتهي الى حال، تكون بها أكثر وثوقاً، كأنما تنتقل من العقل الى الإحساس، ومما يعلم بالفكر الى ما هو معلوم بالطبع، وهذا التمثيل قد يكون إزالة للريبة بعد مقدمة غريبة، كما في قول المتنبي:

فإن تَفُقْ الأنامَ وأنتَ منهم فإن المسكَ بعضُ دمِ الغزالِ

أو قد يكون مبيناً للمقدار، وإيراد قياس من غيره، يكشف عن حده، كما في قول الشاعر:

فأصبحتُ من ليلى الغداةَ كقابضٍ على النار خانته فروجُ الأصابعِ

ومعلوم أن قوة التمثيل في الشاهد الأول تزيل الغرابة، وأن قوته في الثاني تكشف عن مقدار الحال.

ورفع عبد القاهر من قيمة (الفكرة) ورأى الاهتداء اليها من أهم ضروب اللذة النفسية في تتبع صور الجمال، فالتمثيل الذي يحوج القارئ الى طلب معناه بالفكرة، ويحرّك الهمة والخاطر، لا يقل إمتاعاً عن التمثيل الذي ينتقل بالقارئ من منطقة العقل الى منطقة الإحساس، قال:

---

(1) قضايا النقد الأدبي: 370.

(2) التمثيل عند عبد القاهر هو التشبيه التمثيلي وهو أن يُفهم التشبيه بشيء من التأويل، وعادةً ما يكون وجه الشبه في التشبيه التمثيل حسيّاً أو عقليّاً، أما اذا فُهم التشبيه دون تأويل، فهذا هو التشبيه الأصلي.

(3) أسرار البلاغة: 84.

ومن المركوز في الطبع أن الشيء، اذا نيل بعد الطلب له، أو الاشتياق اليه، ومعاناة الحنين نحوه، كان نيله أحلى، وبالمزية أولى، فكان موقعه من النفس أجل وألطف[1].

هو يعني أن القارئ اذا جدّ في معرفة المعنى، لأن المعنى صعب المنال، خارج من المعاني المألوفة، فإنه يجد لذة نفسية في ذلك، كلذة الغائص الذي يعثر على اللؤلؤة في جوف الصدفة بعد عناء ومشقة.

ورأى عبد القاهر أن الشاعر البحتري كان فارس حلبة (التعمية الجميلة)، إذ كان يكدُّ في سبيلها، ويضع المعاني الدقيقة في صور مقرّبة، قال: وإنك لا تجد شاعراً، يعطيك في المعاني الدقيقة، من التسهيل والتقريب وردّ البعيد الغريب الى المألوف القريب، ما يعطي البحتري، ويبلغ في هذا الباب مبلغه، فإنه ليروض لك المهر الأرِن رياضة الماهر، حتى يُعنق تحتك إعناق القارح المذلَّل[2].

نماذج من التحليل

لقد وقف عبد القاهر وقفات كثيرة أمام النصوص التي استشهد بها، لكي يكشف، من خلال التحليل، الحقيقة التي آمن بها، ففي مجال تقريره لقيمة اللفظ، وهو يرد في سياق، يقول:إن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها، من ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، أو ما أشبه ذلك، مما لا تعلق له بصريح اللفظ، ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تثقل عليك، وتوحشك في موضع آخر، كلفظ (الأخدع) في بيت الشاعر:

تلفَّتُ نحوَ الحيِّ حتى وجدتُني   وجعتُ من الإصغاء ليتاً وأخدعا[3]

وفي بيت شاعر آخر: .

واني وإن بلَّغتني شرفَ الغنى   وأعتقتَ من رقِّ المطامع أخدعي[4]

فإن لها في هذين المكانين ما لا يخفى من الحسن، ثم إنك تتأملها في بيت شاعر آخر:

---

(1) نفسه: 126.

(2) أسرار البلاغة: 127 ـ 130. وتاريخ النقد الأدبي عند العرب لإحسان عباس: 438.وراض المهر: ذلَّله، والأرِن: النشط، و أعنق: طالت عنقه، والقارح من ذي الحافر ما استتمّ السنة الخامسة.

(3) الليت: صفحة العنق، والأخدع: عرق في العنق.

(4) أعتقه: أخرجه من العبودية، و الرقّ: العبودية.

يـا دهـرُ قـوِّم مـن أخـدعـيـك فـقـد   أضـجـجـتَ هـذا الأنـامَ مـن خُـرُقِـك[1]

فتجد لها من الثقل على النفس، ومن التنغيص والتكدير، أضعاف ما وجدت هناك من الروح والخفة، ومن الإيناس والبهجة.

ومن أعجب ذلك لفظة (الشيء)، فإنك تراها مقبولة حسنة في موضع، وضعيفة مستكرهة في موضع، وإن أردتَ أن تعرف ذلك، فانظر الى قول عمر بن أبي ربيعة:

ومـن مـالـيْ عـيـنـيـهِ مـن شـيءٍ غـيـرهِ   اذا راح نحوَ الجمرةِ البيضُ كالدُّمى[2]

وقول آخر:

اذا مـا تـقـاضـى الـمـرءَ يـومٌ ولـيـلـةٌ   تـقـاضـاه شـيءٌ لا يـمَـلُّ الـتـقـاضـيـا

فإنك تعرف حسنها ومكانها من القبول، ثم انظر اليها في بيت المتنبي:

لـو الـفـلـكُ الـدوَّارُ أبـغـضـتَ سـعـيَـه   لـعـوَّقَـه شـيءٌ عـن الـدورانِ

فإنك تراها تقلُّ وتضْؤُل، بحسب نبلها وحسنها فيما تقدم[3].

هذا النص يفيد في توضيح حقيقة نقدية، وهي أن لكل لغة معانيها الثانوية، فليس هناك معنى واحد ثابت للكلمة، وليس ما نجده في المعجم من معنى الكلمة هو كل شيء، فهو عبارة عن نواة أصيلة، يتفرع منها العديد من المعاني الثانوية، وتظل الكلمة تحتمل كل المعاني، حتى يضعها الشاعر في سياق ما وعندئذٌ تتحدد ألوان الكلمة وظلالها وإشعاعاتها، لأن السياق هو الذي يمنحها معنى محدداً، وقيمة فنية خاصة.

والدليل على ذلك كلمة (الأخدع) التي أورد لها عبد القاهر، أمثلة ثلاثة، فكان لها في كل مثال، من هذه الأمثلة، طبيعة تختلف عن طبيعتها في الأمثلة الأخرى، ولو كان للكلمة الواحدة معنى واحد ثابت، مع اختلاف السياق، لما كان هناك وجه للمقارنة بين الكلمة الواحدة في الأمثلة الثلاثة التي استشهد بها عبد القاهر، ولتساوى الشعراء الثلاثة في قدرتهم

(1) الخرق: الحمق.

(2) الجمرة ما يُرمى في مناسك الحج.والبيض جمع تكسير لأبيض وبيضاء، وهم الحجيج.والدمى جمع دمية، وهي اللعبة.

(3) دلائل الإعجاز: 47 . 48.

على استغلال الكلمة والانتفاع بها.ولكن الحقيقة غير ذلك.

وتتجلى، في هذا النص أيضاً، قدرة عبد القاهر الذوقية على الاستجابة لما توحي به الألفاظ من إحساس، وما يضفي عليها السياق من معان، فاذا رجعنا الى الكلمات التي استخدمها في تعليقه على الأبيات السابقة، نحسُّ بأنه كان يزن الكلمة بمدى ما تحمله من المشاعر، وما تحققه من تأثير في النفس، فيصفها بأنها (تروقك وتؤنسك في موضع، وتثقل عليك وتوحشك في موضع لآخر)، فالألفاظ عنده، تحمل، الى جانب معانيها العقلية، محصولاً من العواطف الإنسانية، والصور الذهنية، والمشاعر الحيَّة التي تجمعت حول تلك المعاني العقلية[1].

وقال في أبيات إبراهيم بن العباس:

فلو إذ نبا دهرُ وأُنكِرَ صاحبٌ	وسُلِّطَ أعداءٌ وغابَ نصيرُ
تكونُ عن الأهوازِ داري بنجوةٍ	ولكن مقاديرٌ جرت وأمورُ
وإنّي لأرجو بعد هذا محمداً	لأفضلِ ما يُرجى أخٌ ووزيرُ

فإنك ترى ما ترى من الرونق والطلاوة، ومن الحسن والحلاوة، ثم تتفقّد السبب في ذلك، فتجده إنما كان من أجل تقديمه الظرف الذي هو(إذ نبا) على عامله الذي هو (تكون)، وإن لم يقل: فلو تكون عن الأهواز داري بنجوة إذ نبا دهر، ثم أن قال(تكون)، ولم يقل (كان)، ثم أن نكّر الدهر ولم يقل: فلو إذ نبا الدهر، ثم أن ساق هذا التنكير في جميع ما أتى به من بعد، ثم أن قال (وأُنكر صاحب)، لا ترى في البيتين الأولين شيئاً غير الذي عددته لك، تجعله حسناً في (النظم)، وكله من معاني النحو كما ترى، وهكذا السبيل أبداً في كل حسن ومزية، رأيتهما قد نُسبا الى (النظم)، وفضل وشرف أحيل فيهما عليه[2].

لقد أرجع عبد القاهر أسباب الجمال، في الأبيات السابقة، الى العلاقات اللغوية، التي أقامها الشاعر، وهي:

1 ـ تقديم الظرف (إذ) على عامله (تكون).

2 ـ استعمال (تكون) بدلاً من (كان).

3 ـ تنكير (دهر) بدلاً من تعريفه، فلم يقل (الدهر).

(1) قضايا النقد الأدبي: 320.

(2) دلائل الإعجاز: 86.

4 ـ تنكير كلمات أخرى مثل: (صاحب، أعداء، نصير، مقادير، أمور، أخ، وزير).

5 ـ استعمال (أُنكر صاحب) بالبناء على المجهول، بدلاً من (أنكرتُ صاحباً) بالبناء على المعلوم.

بالإمعان في ملاحظات عبد القاهر، نجد أنها ترجع الى مفارقات في المعاني، وأن الحالات النفسية هي التي حددت اختيار الشاعر، وضمنت له الجودة في التعبير، فقد قدَّم الظرف على عامله، لأنه لم يتمنّ بعد داره من الأهواز الا عندما نبا دهر، وفي هذا النبو ما يحز في نفس الشاعر، فكأنه قد سارع الى نقضه.

ثم هو قد اختار الفعل المضارع (تكون) بدل الماضي (كان)، لأن المضارع يدلُّ على الاستمرار، من الماضي الى الحاضر فالمستقبل، والشاعر ودَّ لو، عندما نبا دهر، لو تكون داره على الأهواز بنجوة، ولو تكون قبل نبو الدهر، ولو تستمر هكذا في المستقبل، لأن الدهر قد أثبت أنه القادر على الغدر في كل حين، وإذن فالمفاضلة بين الماضي والمضارع ليست مفاضلة بين ألفاظ بل بين معان، أو بين حالات نفسية مختلفة.

ثُم إن الشاعر قد نكَّر (دهر)، وهو بهذا، يفرد الدهر، لأن من معاني التنكير الإفراد، وهو مراد هنا، فالدهر هنا دهر خاص بالشاعر، لا الدهر كما هو عند الناس الآخرين.

أما تنكير (صاحب وأعداء ونصير، فيفيد الإطلاق، ويُشعر بضيق الشاعر، إذ هو ينكر كل صاحب، لما كان من غدر أولئك الأصحاب، وهو يرى أن كل عدو قد سُلط، وأن كل نصير قد غاب، فتنكير المتعدد أفاد الإطلاق، وحالة تنكير (مقادير وأمور) تشبه حالة تنكير (دهر)، فقد خصصها الشاعر بنفسه، وجعلها وقفاً عليه، نحن، إذن، أمام معان مختلفة وألوان نفسية متباينة، ندرك بعضها بعقولنا، ونحس ألطفها بقلوبنا، وهذا الإحساس هو أساس الذوق عند ناقدنا العظيم[1].

وقال ابن الدمينة:

أبيني، أفي يمنى يديكِ جعلتِني ... فأفرحُ، أم صيَّرتِني في شمالكِ

أبيتُ كأني بين شِقين من عصا ... حذارَ الردى، أو خيفةً من زيالكِ

تعاللتِ كي أشجى، وما بكِ علةٌ ... تريدين قتلي، قد ظفرتِ بذلكِ

(1) في الميزان الجديد: 192.

فقال عبد القاهر: انظر الى الفصل والاستئناف في قوله (تريدين قتلي، قد ظفرت بذلك)[1].

وليس من شك أن الفصل والاستئناف اللذين أشار اليهما ليسا هما في ذاتهما، سر الجمال في هذه الأبيات، ولكنهما استطاعا أن يظفرا بإعجاب القارئ، لأنهما جاءا عقب هذا التقديم الذي قدم به الشاعر لموقفه من حبيبته، فهو في حيرة من أمر هذه الحبيبة التي تستخدم مع حبيبها سياسة الكر والفر، فهي لا تعطي حتى تمنع، وهي إن لانت وسمحت يوماً، عصت واستعصت أياماً.

والشاعر، من أجل هذا، في حال من الصراع النفسي، لا يعرف على أي وضع يستقر، ولا يدري أصادقة هي في حبها أم كاذبة، وهل ما يزال موضعه عندها كما كان، أم قد تحول موضعه عندها ؟، ولم يعد يعرف أين هو بالقياس إلى صاحبته، فقد أصبحت تكثر من التعلل، وتتلمس الأسباب للاعتذار، وهي تعلم أن هذا يشق عليه ويحزنه، ومع ذلك، فهي تتمادى في تعللاتها، كأنها تتعمد شيئاً، وهذا هو الذي دفع بالشاعر إلى أن يقطع كلامه هنا، ثم يستأنف قائلاً: تريدين قتلي، قد ظفرت بذلك. فإن الذي يفعل ما فعلته لا بد أن يكون متعمداً تعذيب صاحبه، فإذا كان هذا ما تريده صاحبته فقد نجحت، وهكذا نحسُّ بقيمة ما يحمله الفصل ثم الاستئناف من معنى، وما يتضمنه من مشاعر، عاونت في تجميعها أجزاء الكلام كلها[2].

التطبيق على النظم المعجز

اذا كان عبد القاهر قد انطلق من القرآن، محاولاً الكشف عن الوجه المعجز فيه، فإنه لم يحقق ربط النظم بالإعجاز، بحيث يسوقه دليلاً على الإعجاز في كل موضع، ولهذا قل الشاهد القرآني عنده، قلةً ظاهرة، مما هيّأ لأن يقال إن الشيخ عبد القاهر نسي الغرض الذي ألّف الكتاب من أجله، أو انحرف عن الطريق المرسوم[3].

ولكن الزمخشري (538هـ) بعده، أفاد من جهوده في النظم، ومضى يطبقها على آيات الكتاب العزيز في تفسيره، واشترط، فيما اشترط، أن يكون المفسّر قد علم كيف يُرتَّب الكلام،

(1) الجرجاني، دلائل الإعجاز: 90. والزيال: الفراق.والفصل فن بلاغي يقوم على ترك العطف بين الجمل، وعكسه الوصل وهو عطف بعض الجمل على بعض.والاستئناف أن يأتي المتكلم بعد تمام كلامه بقول، يُفهم منه جواب سؤال مقدّر.

(2) العشماوي، قضايا النقد الأدبي: 267.

(3) حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي: 359.

ويؤلف، وكيف ينظم ويرصف[1].

وجاء تفسيره حافلاً بالكشف الكثير عن مواطن النظم المعجز، نختار منها أوائل سورة النمل، قال في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ﴾[2] إن إضافة الآيات إلى القرآن والكتاب المبين على سبيل التفخيم لها والتعظيم، لأن المضاف إلى العظيم يعظم بالإضافة اليه، فإن قلت: لم نُكر الكتاب المبين ؟. قلت: ليبهم بالتنكير، فيكون أفخم له، كقوله تعالى: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ۝٥٥﴾[3].

فإن قلت: ما وجه عطفه على القرآن، اذا أُريد به القرآن؟. قلت: كما تُعطف إحدى الصفتين على الأخرى، في نحو قولك: هذا فعل السخي والجواد الكريم.

وقال في قوله تعالى: ﴿هُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ۝٢﴾[4] ﴿هُدًى وَبُشْرَىٰ﴾ في محل نصب أو رفع، فالنصب على الحال: أي هادية ومبشرة، والعامل فيها ما في (تلك) من معنى الإشارة، والرفع على ثلاثة أوجه:

1 ـ على أنها خبر، أي: هي هدى وبشرى.

2 ـ على البدل من الآيات.

3 ـ على أنها خبر آخر بعد (آيات) الخبر الأول، أي جمعت أنها آيات، وأنها هدى وبشرى.

وفي قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝٤﴾[5]. قال: فإن قلت ﴿وَهُم بِٱلْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ كيف يتصل بما قبله ؟. قلت: يحتمل أن يكون من جملة صلة الموصول، ويحتمل أن تتم الصلة عنده، ويكون جملة اعتراضية، كأنه قيل: وهؤلاء الذي يؤمنون ويعملون الصالحات، من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، هم الموقنون بالآخرة، وهو الوجه[6].

(1) الزمخشري، الكشاف 1: 17.

(2) سورة النمل، الآية: 1.

(3) سورة القمر، الآية: 55.

(4) سورة النمل، الآية: 2.

(5) سورة النمل، الآية: 4.

(6) الزمخشري، الكشاف 3: 135.

وقال في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ۝٦﴾[1] إنه عند أي حكيم، وأي عليم. وهذا معنى مجيئهما نكرتين، وهذه الآية بساط وتمهيد لما يريد أن يسوق بعدها من الأقاصيص، وما في ذلك من لطائف حكمته، ودقائق علمه[2].

ونشير هنا، إلى أن الزمخشري أكثر من الأخذ بمعاني النحو، وهذا لا يُعد متابعة لما بدأه عبد القاهر فحسب، وإنّما متابعة لسنة اللغويين في تفسير معاني القرآن، كالفرّاء وأبي عبيدة والأخفش وغيرهم، ممن سبقت تآليفهم في الجانب اللغوي من القرآن، ولا سيما إعرابه وأثره في توجيه معنى التعبير القرآني، من ذلك تشابه جهد الزمخشري والفرّاء، في أول آيتين من سورة البقرة من حيث الإعراب.

ولكن إضافة الزمخشري تظهر في استثمار ذلك، لبيان الإعجاز بالنظم، على ما سبق اليه عبد القاهر، وسمّاه معاني النحو، فترك الزمخشري مثلاً، تقدير محل الجملة من الإعراب، وأخذ بمدار البلاغة، ومنبعها من رعاية جانب المعنى، وفخامته، واعتبار الدلالات العقلية والروابط المعنوية، فذهب مثلاً في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[3] إلى أن (ألم) جملة أولى، و(ذلك الكتاب) ثانية، و(لا ريب فيه) ثالثة، و(هدى للمتقين) رابعة، وقد أُصيب بترتيبها مفصل البلاغة، وموجب حسن النظم، حيث جِيء بها متناسقة هكذا، من غير حرف نسق، وذلك لمجيئها متآخية، آخذة بعضها بعنق بعض، فالثانية متحدة بالأولى، معتنقة لها، وهلمّ جرا إلى الثالثة والرابعة.

وقد نظر الزمخشري، هنا، إلى كل جملة نظرتين:

الأولى: من حيث إبانة كل جملة عن معنى، وترتيب المعاني في السياق، فكانت (ألم) للتنبيه على أنه الكلام المتحدّى به[4]. أي إن ورود هذه الحروف للإيقاظ، وقرع العصا لمن تُحدي بالقرآن، وبغرابة نظمه. وكالتحريك للنظر في أن هذا المتلو عليهم، وقد عجزوا عنه عن آخرهم، كلام منظوم من عين ما ينظمون منه كلامهم[5].

وكانت جملة (ذلك الكتاب) إشارة اليه، بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال، فكانت

(1) سورة النمل، الآية: 6.

(2) الزمخشري، الكشاف 3: 137.

(3) سورة البقرة، الآيتان: 1 ـ 2.

(4) الزمخشري، الكشاف 1: 122.

(5) نفسه 1: 96.

تقريراً لجهة التحدي، وشداً من إعضاده[1].

فيكون معنى قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ أنه الكتاب الكامل، كأن ما عداه من الكتب في مقابلته، ناقص، وأنه الذي يستأهل أن يُسمى كتاباً، كما تقول: هو الرجل، أي الكامل في الرجولية، الجامع لما يكون في الرجال، من مرضيات الخصال[2].

وأبانت جملة (لا ريب فيه) نفي أن يتشبث به طرف من الريب، فكان شهادةً وتسجيلاً بكماله، لأنه لا كمال أكمل مما للحق واليقين، ولا نقص أنقص مما للباطل والشبهة[3].

أي إن النفي لم يقع على ارتياب أحد به، بل على كونه متعلقاً للريب، ومظنة له، لأنه من وضوح الكلالة وسطوع البرهان بحيث لا ينبغي لمرتاب أن يقع فيه[4].

النظرة الثانية: من حيث علاقة الأسلوب بالمعنى في كل جملة، قال: ثم لم تخلُ كل واحدة من الجمل الأربع، بعد أن رُتِّبت هذا الترتيب الأنيق، ونُظمت هذا النظم السري، من نكتة ذات جزالة، ففي الأولى، أي قوله تعالى: ﴿الٓمٓ﴾ الحذف والرمز إلى الغرض بألطف وجه، وأرشقه[5].

فأما الحذف فهو حذف المبتدأ المقدَّر بـ (هذه)، ولا يقتصر الحذف على ما ذكر، فقد يكون حذف فعل القسم وحرف القسم، فيكون محل (الم) النصب أو الجر[6]. وأما الرمز إلى الغرض، فهو ما قدمناه من أن القرآن الكريم منظوم من هذه الحروف التي في أوائل السور.

وفي الجملة الثانية (ذلك الكتاب) ما في التعريف من الفخامة.

وفي الجملة الثالثة (لا ريب فيه) ما في تقديم الريب على الظرف. أي نفي الريب عنه، وإثبات أنه حق وصدق، لا باطل وكذب، كما كان المشركون يدعونه، لمجيء حرف النفي قبل الريب، إذ لو جاء بعده، لكان المعنى أن كتاباً آخر فيه الريب، لا فيه[7]، وهو غير مطلوب في هذا السياق.

---

(1) نفسه 1: 122.
(2) نفسه 1: 111 ـ 112.
(3) نفسه 1: 112.
(4) نفسه 1: 113 ـ 114.
(5) نفسه 1: 122.
(6) البيضاوي، أنوار التنزيل 1: 15.
(7) نفسه 1: 114.

وفي الجملة الرابعة (هدى للمتقين) الحذف، لأنه خبر مبتدأ محذوف في وجه، ووُضع المصدر الذي هو (هدى) موضع الوصف الذي هو هادٍ، وإيرادة منكّراً، والإيجاز في ذكر المتقين، إذ إنه يدل على أنه هدى للصائرين إلى الهدى بعد الضلال، فاختصر الكلام[1].

إن علماء الإعجاز بعد الزمخشري، لم يضيفوا جديداً إلى نظرية النظم بعد أن اتضحت معالمها، وجرى تطبيقها تطبيقاً ذكياً، يُعدُّ، بحق، لمحة من عبقرية المسلمين في فهم معاني كتابهم، وتحسس مواطن الإعجاز فيه.

أثر النظم في النقد

لاحظنا أن عبد القاهر قد استخدم النظم وجعله أساساً للنقد، ومرجعاً في بيان القيمة الفنية من الحسن أو القبح، وجعل من النظم أيضاً، قواعد تهدي الذوق العربي في الكشف عن درجة الكلام، وبذل في ذلك جهداً عظيماً، حتى ترسب فكرته في الأذهان، وتستقرُّ في العقول.

ثم توالت عصور لم يعد لاستخدام الذوق فيها مجال، بدأت بعصر السكاكي وما تلاه من عصور الشروح والحواشي، فجفّت نظرية عبد القاهر في النظم، وأُهملت إهمالاً ذريعاً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ترعرعت البلاغة المدرسية بمصطلحاتها، وتخريجاتها، وتقسيماتها، ومن ثم ذبل عود البلاغة الحقيقية التي تعتمد على التأثير الأدبي في النفوس، واستمر ذلك أزماناً طوالاً، حتى كان عصرنا الحديث، واتصلت النهضة الأدبية بتيارات النقد ومذاهبه، وخرجنا من إسار التقليد إلى رحاب الفن الأصيل، الذي نبع من المصادر الأولى في التراث العربي، فاستيقظت من جديد نظرية عبد القاهر في النظم بعد طول سبات، واستعملت أساساً، وقاعدة يرجع إليها في تناول الأعمال الأدبية بالنقد.

إن الذين استخدموا هذه النظرية هم النقاد الكبار، الذين تُعدُّ كلمتهم قانوناً في مجال الأعمال الأدبية والفنية مثل محمد مندور، ومدرسة الديوان وغيرهم من أساطين النقاد، مندور يقرر (أن محاولة إقحام العلم على الأدب قد فشلت، لأن الأدب أدق وأرهف وأعمق وأغنى من أن نخطط له طرقه... الأدب مفارقات، ونقد الأدب وضع مستمر للمشاكل الجزئية، فقد يكون جماله في تنكير اسم أو نظم جملة.. أو خلق صورة، أو التأليف بين العناصر الموسيقية في اللغة، ولقد يخلو من كثير من العناصر التي نعددها كالخيال والعاطفة، وما إليها، ومع ذلك

(1) نفسه 1: 119.

يروقنا لصياغته أو سذاجته)[1]، فهو يجعل نقد الأدب قائماً على ما ذكره عبد القاهر في النظم، من الصياغة والتأليف.

وربما يكون أوضح من ذلك، وأقرب إلى إثبات تأثر النقد الحديث بنظرية النظم، ما ذكره المازني في نقده لأسلوب المنفلوطي، وهو يمثل بذلك المذهب الذي نادت به مدرسة النقد الحديثة في مصر وعلى رأسها العقاد، فهو يستعمل النظم بحذافيره، حتى لتشعر أن عبد القاهر هو الذي يخاطبك، وأنه قد بعث من جديد، وأنك تقرأ فقرة من (دلائل الإعجاز)، وليست قطعة من كتاب (الديوان)، مثال ذلك هذه الفقرة من كلام المازني:

ومعلوم أن الكلام لا قيمة له من أجل حروفه، فإن الألفاظ كلها سواء، من حيث هي ألفاظ، وإنما قيمته وفصاحته وبلاغته وتأثيره، تكون من التأليف الذي تقع به المزية في معناه، لا من أجل جرسه وصداه، وإلا لكان ينبغي ألا يكون للجملة من النثر، أو البيت من الشعر، فضل على تفسير المفسِّر له. ومعلوم كذلك أن الألفاظ ليست إلا واسطة للأداء، فلا بد أن يكون وراءها شيء، وأن المرء يرتب المعاني أولاً في نفسه، ثم يحذو على ترتيبها الألفاظ، وأن كل زيادة في الألفاظ لا تفيد زيادة مطلوبة في المعنى، وفضلاً معقولاً، فليست سوى هذيان، يطلبه من أخذ عن نفسه، وغيب عن عقله..

وليست كثرة الألفاظ المستعملة المسوقة، من شأنها أن تدلَّ على كثرة الاطلاع وسعة الحظيرة، وطول الباع، وإنما التأليف والتركيب والافتنان بهما، والقدرة عليهما، هي آية هذه السعة والطول والكثرة، فلا تجعل بالك إلى الألفاظ، إذا شئت أن تعرف مكان الرجل من العلم، وحظه من العرفان، ولكن اجعله إلى طريقة تأليفه الكلام، فإن رأيته يدور منها في حلقة، لا يكاد يعدوها حتى يكر اليها، فاعلم أنه ضيق المضطرب، محدود المجال، ضئيل الحال، وألق بعد ذلك ألفاظه من أي حالق شئت[2].

فالألفاظ عند المازني لا قيمة لها في ذاتها، وإنما قيمتها وتأثيرها في العلاقات التي بينها، وإلا لكان التفسير والمفسِّر بمنزلة واحدة، وترتيب المعاني في النفس أولاً، ثم تأتي الألفاظ مرتبة بترتيب المعاني، وأن زيادة الألفاظ لابد أن تفيد زيادة في المعنى، وأن كثرة استعمال الألفاظ، وحشدها في النص ليست دليلاً على مقدرة الكاتب، بل مقدرته تقوم بتركيب الكلام وتأليفه.

---

(1) مندور، في الميزان الجديد: 170.

(2) الديوان 2: 23، 26، 27. نقلاً عن أثر النحاة في البحث البلاغي: 396.

كل هذه أفكار عبد القاهر رسمها طريقاً للنقد في كتابه (دلائل الإعجاز)، واستعملها النقاد في عصرنا هذا دون إضافة إليها، فكان ذلك دليلاً قوياً على أن نظرية عبد القاهر في النظم قد بُعثت من جديد، وكُتب لها البقاء والخلود، ولذلك فإننا، حين نقرأ في كتب النقد عن نظرية النظم، وأهميتها في دراسة النقد الحديث، نعرف أنها الدراسة النقدية الجديرة بالاحتفال، لأنها تعين على فهم النصوص، وتربية الأذواق، فدراسة العلاقات بين الكلمات في التركيب، وفهم دلالاتها في أوضاعها المختلفة، هي الدراسة الموضوعية حقاً، وهي التي تعين على فهم النص، وتذوق ما فيه من جمال، وبذلك تربّي الذوق الأدبي، وتطبعه على اليقظة، ونفاذ البصيرة، وأن الخيال والموسيقى وغيرهما عناصر، وإن كانت أساسية لا بد منها في النقد، لأنها تؤدي دوراً مهماً في الكشف عن جمال الأدب، لكنها لا تُغني عن الدراسات الفنية القائمة على سياسة الألفاظ، وما بينها من علاقات[1].

(1) أثر النحاة في البحث البلاغي: 397.

نظرة في البديع القرآني

حين ألّف ابن المعتز كتاب (البديع) لم يكن في منهجه أن يدرس البديع القرآني، فقد ألّفه ليبرهن على أن البديع، وهو ما افتخر به الشعراء المحدثون، موجود في القرآن، وفي شعر مَن تقدمهم من الشعراء الجاهليين والإسلاميين، إلا أنه، من حيث لا يريد، ربط بين البديع في الشعر والبديع في القرآن، وتلاه أبو هلال العسكري (395هـ) يزيد في الاستشهاد ببديع القرآن في كتابه (الصناعتين)، ويجرّد الشعراء المحدثين من مزية البديع، كما فعل ابن المعتز، حتى إذا جاء الباقلاني (403هـ) اعترض على إدخال البديع في الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم، وتعاقبت جهود العلماء، وتوسعت آفاق البحث في البديع القرآني، إلى أن كتب ابن أبي الإصبع العدواني المصري (654هـ) كتابه (بديع القرآن)، وهو يضع الدليل على الإعجاز البديعي بين أيدي العلماء.

إن نظرة إلى موضوعات البديع، ترينا أنها موضوعات البلاغة نفسها، ولكن زاوية تناولها تختلف عن زاوية تناول الموضوعات البلاغية التي استقرت على عهد البلاغيين المتأخرين كالسكاكي (626هـ) والقزويني (739هـ)، وهذا ما يفسر اعتراض الباقلاني، ذلك أن مذهب البديع نشأ في بيئة دراسة الشعر، فلا يصحّ أن يدخل في بيئة الدراسات القرآنية، والبيئتان مختلفتان اختلاف الشعر عن القرآن.

يسعى هذا البحث إلى تتبع مفهوم البديع في هذه الأجواء، وإيضاح إشكالات المصطلح، لينتهي إلى طبيعة الإعجاز بالبديع، وكيفية انتشاله من فكرة التحسين الزائد عن المعنى التي لحقت به في عصور الجمود والانحطاط، فيكون ميداناً خصباً للبحث المعاصر.

البديع لغةً واصطلاحاً

البديع في اللغة من (بدع الشيء يبدعه) أي أنشأه وبدأه. قالوا: أبدع الركية (البئر) أي

استنبطها وأحدثها. وركي بديع: حديثة الحفر، والبديع والبدع هو الشيء الذي يكون أولاً والبدعة الحدث وكل محدثة، والبديع المحدث العجيب[1].

وقد وردت كلمة (بديع) في القرآن الكريم مرتين، في قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[2]. وهي من إيجاد الشيء بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان، وليس ذلك الا لله[3].

ويلاحظ أن في معنى الكلمة أمرين: الأول: الجدة يدل عليها إنشاء الشيء ابتداءً على غير مثال سابق. والآخر: البراعة والغرابة يدل عليهما الشيء العجيب. والأمر الثاني نابع من الأول، إذ ينشأ العجب من الإبداع في الشيء الجديد المبتكر، وهو ما يتضح في معنى البديع في الآيتين الكريمتين، لأن خلق السماوات والأرض ابتداءً يستدعي الإعجاب، وقد اتخذ هذا دليلاً على قدرة الله تعالى: وألوهيته[4]. قال العلوي: معنى البديع الموجد بالقدرة لا على جهة الاحتذاء[5].

ونجد معنى الجدة والبراعة متفقاً مع المعنى الاصطلاحي للبديع الذي وصفت به بعض العبارات والصور في الأدب، لجدتها وطرافتها، مما كان في حركة التجديد التي ظهرت في الأدب العربي في أواخر القرن الثاني الهجري، واستمرت على طول القرن الثالث، وظهر في أثرها فن البديع، وهو اصطلاح أطلق على الخصائص الفنية في شعر الحدثين، كبشار بن برد ومسلم بن الوليد، وأبي تمام والعتابي[6].

وقد أوضح الجاحظ دلالة (البديع) في عصره، فأشار الى أن البديع أطلقه الرواة على المستطرف الجديد من الفنون الشعرية، وعلى بعض الصور البيانية التي يأتي بها بعض الشعراء في أشعارهم، فتزيدها حسناً وجمالاً، وقال معلقاً على بيت الأشهب بن رميلة:

هم ساعد الدهر الذي يُتقى به ... وما خير كفٌ لا تنوء بساعد

(1) لسان العرب: بدع.

(2) سورة الأنعام، الآية: 101.

(3) المفردات: بدع.

(4) بديع القرآن (مقدمة المحقق 8 ـ 9).

(5) الطراز 3: 206.

(6) تاريخ النقد، سلام 1: 15.

قال: هذا الذي تسميه الرواة البديع[1]. ولكن نزعة الشعراء المحدثين تلك، لم تخلُ من روح عدائي لما يعرف بـ (عمود الشعر)، أو طريقة العرب الشعرية القديمة، وقد نجم عن ذلك خلاف طويل، عُرف في تاريخ النقد الأدبي باسم (الخصومة بين القدماء والمحدثين)، فأراد ابن المعتز أن يثبت أصالة (البديع)، وارتداده الى جذور عربية، الى القرآن الكريم، وأحاديث الرسول (ص)، وكلام الصحابة، وأشعار المتقدمين، فألّف كتابه.

ويُعدُّ كتاب (البديع) أول كتاب في تاريخ البلاغة العربية معروف لنا، يُخصص بأكمله للقضايا والمباحث البلاغية، ومن ثم فهو نقطة تحول مهمة في مسار الدراسات البلاغية، وعلامة بارزة في مجال النظرية الأدبية عند العرب، ثم هو محاولة فريدة لإرساء أصول البلاغة على أسس عربية صريحة[2].

ولقد بنى ابن المعتز كتابه على قضية نقدية مهمة، أُثيرت في القرن الثالث الهجري، وذلك عندما ظهر تيار من الشعر المحدث، يعمد أصحابه الى فن البديع (العناية بالصياغة الشعرية، وأشكال التعبير الفني)، مما كان يشكّل خصائص فنية في شعر المحدثين، أمثال بشار ابن برد ومسلم بن الوليد وأبي تمام وغيرهم.

وقد قال في أوله: قد قدَّمنا في أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا في القرآن وأحاديث رسول الله (ص) وكلام الصحابة والأعراب وغيرهم وأشعار المتقدمين، من الكلام الذي سمّاه المحدثون البديع، ليُعلم أن بشاراً ومسلماً وأبا نواس، ومن تقيَّلهم، وسلك سبيلهم، لم يسبقوا الى هذا الفن، ولكنه كثر في أشعرهم، فعرف في زمانهم، حتى سُمّي بهذا الاسم، فأعرب عنه ودلّ عليه، ثم إن حبيب بن أوس الطائي (هو الشاعر أبو تمام)، من بعدهم، شُغف به حتى غلب عليه وتفرغ فيه وأكثر منه، فأحسن في بعض وأساء في بعض، وتلك عقبى الإفراط وثمرة الإسراف)[3].

بديع القرآن عند ابن المعتز

كان ابن المعتز، إذن، من أوائل العلماء الذين تفقدوا شاهد البديع في القرآن، على الرغم من أن اهتمامه كان منصباً على التقليل من شأن البديع في شعر المحدثين، وقد استخدم البديع مصطلحاً، كما فعل الجاحظ من قبل، ولم يستخدم مصطلح (المجاز) الشائع في الدراسات

(1) البيان والتبيين 4: 55.

(2) التفكير البلاغي: 372.

(3) البديع: 1.

القرآنية، والبديع، عند ابن المعتز، يشمل كل الصور والأساليب البلاغية الطريفة، وقد ظل مصطلح البديع يستخدم بهذا المدلول العام، ولم يستقر على مدلوله البلاغي المحدد، إلا في أواخر القرن السابع الهجري، عند البلاغيين المتأخرين كالسكاكي (626هـ) والقزويني (739هـ).

وقد قسّم ابن المعتز كتابه على قسمين:

الأول في أبواب البديع، وهي خمسة:

1 ـ الاستعارة: وعرّفها بأنها استعارة الكلمة لشيء، لم يعرف بها، من شيء قد عرف بها، مثل (أم الكتاب) في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾[1] في قوله تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا﴾[2].

2 ـ التجنيس، وهو أن تجيء الكلمة تجانس أخرى في بيت شعر أو كلام، ومجانستها لها أن تشبهها في تأليف حروفها، كقوله تعالى: ﴿وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ ٱلْقَيِّمِ﴾[4].

3 ـ المطابقة، ونقل فيها تعريف الخليل بن أحمد الفراهيدي: يقال: طابقت بين الشيئين، اذا جمعتهما على حذو واحد، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[5].

4 ـ رد إعجاز الكلام على ما تقدمها، ومنه قوله تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَلَلْءَاخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَٰتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿لَا تَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُم بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنِ ٱفْتَرَىٰ﴾[7].

5 ـ المذهب الكلامي، وهي تسمية الجاحظ، ولم يجد ابن المعتز له شاهداً قرآنياً[8].

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 7.
(2) سورة الإسراء، الآية: 24.
(3) سورة النمل، الآية: 44.
(4) سورة الروم، الآية: 43.
(5) سورة البقرة، الآية: 176.
(6) سورة الإسراء، الآية: 21.
(7) سورة طه، الآية: 61.
(8) البديع: 2، 3، 25، 36، 48، 53.

ويلاحظ أن ابن المعتز ساوى بين الشاهد القرآني والشاهد الشعري، لأنه ما يعنى إلا بالفكرة الرئيسة التي دفعته الى تأليف كتابه، وهي الصراع الحضاري الذي عاش في أتونه، فانعكس ذلك على شكل خصومة أدبية بين أنصار القديم وأنصار الجديد، وعلى الرغم من أننا لم نورد الشواهد الشعرية، وهي كثيرة كثرة بالغة تفوق الشواهد القرآنية التي أوردناها كاملة - إلا أن قلة الشاهد القرآني تضيف دليلاً، يوضح سبب تأليف كتابه، ولهذا فليس من المستغرب ألا يجد شاهداً قرآنياً للمذهب الكلامي، وهو من أنواع البديع الخمسة، قال: وهذا باب ما أعلم أني وجدت في القرآن منه شيئاً، وهو ينسب الى التكلف، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً[1].

وقد ذكر العلماء المتأخرون شواهد قرآنية كثيرة للمذهب الكلامي، منها قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾[2].

وذهب ابن المعتز الى أن أبواب البديع الخمسة موضوعة لفنون الشعر، يذكرها الشعراء والنقاد المتأدبون، أما العلماء باللغة والشعر القديم، فلا يعرفون اسم البديع، ولا يدرون ما هم[3]. فإذا تذكرنا أن علماء اللغة والشعر القديم قد انطلقوا من القرآن الكريم، فجمعوا اللغة وأشعار العرب، وأنهم نشطوا لتفسير لغة القرآن، ولبيان غريبها وإعرابها ومشكلها ومجازها، صح لنا تفسير عدم معرفتهم بالبديع، لأنهم كانوا يعنون بالقرآن عناية فائقة، لأنه مصدر جهودهم ومآلها.

وقد سمّى ابن المعتز ما بقي من البديع محاسن الكلام، وأباح لغيره أن يسميه بديعاً إن شاء، وهو ينطلق فيها من الشعر أيضاً، فذكر في المحاسن، الالتفات والاعتراض والرجوع وحسن الخروج وتأكيد المدح بما شبه الذم وتجاهل العرف والهزل يراد به الجد وحسن التضمين والتعريض والكناية والإفراط في الصفة وحسن التشبيه وإعنات الشاعر نفسه في القوافي وحسن الابتداءات[4]. وقد أورد شاهداً قرآنياً واحداً على الالتفات فحسب، وأما سائر المحاسن فلم يورد عليها شيئاً من القرآن.

يبيّن إحصاء الشواهد القرآنية في (البديع) ضآلتها أمام اطراد الاستشهاد بالشعر في كل

(1) البديع: 53.
(2) سورة الأنبياء، الآية: 22.
(3) البديع: 57.
(4) نفسه: 58، 59، 60، 62، 63، 64، 65، 68، 74، 75.

موضع، بأكثر من شاهد، فقد أورد أربعة شواهد قرآنية في أبواب البديع الخمسة، وأورد، في محاسن الكلام، وهي ثلاثة عشر، شاهداً واحداً.

إن دلالة (البديع) عند ابن المعتز عامة، وذلك لأن صفات الحسن وعناصر الجمال لا حدود لهما، ولا فصل بين فنونهما، ثم إنه لم يكن يعني بالبديع ما استقر عند البلاغيين المتأخرين، حين عرّفوه بأنه العلم الذي يبحث عن وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة على المعنى المراد[1].

لقد جمع ابن المعتز فنون البلاغة في بديعه، كالاستعارة والتشبيه والكناية والتعريض، وهذه من علم البيان بحسب الترتيب النهائي لفنون البلاغة، وكالالتفات، وهو من علم المعاني، وكالتجنيس والمطابق ورد إعجاز الكلام على الصدور والمذهب الكلامي وغيرها، وهي من علم البديع، وبذلك رسم ابن المعتز منهج البديع، ومهّد لكثير من العلماء الذين خاضوا غمار الصنعة، واستخلصوا فنوناً لا يكاد يدركها الحصر، ولكن هذا ناتج عرضي عن الدافع الرئيس الذي حدا به الى وضع كتابه، وهو الصراع بين القديم والجديد كما ذكرنا، ثم إن فنون البديع التي ذكرها صاحبت الشعر منذ أقدم عهوده، وإن كثرت على عهده.

بديع القرآن بعد ابن المعتز

بعد ابن المعتز، جعل أبو هلال العسكري (ت395هـ)صاحب كتاب (الصناعتين)، البديع داخلاً في الإعجاز البلاغي، بكثرة الآيات القرآنية التي استشهد بها بعد كل فن بديعي[2].

وأفرد ابن أبي الإصبع العدواني المصري كتابه (بديع القرآن) للشاهد القرآني وحده، إلا أنه في بعض فنون البديع، لم يذكر شاهداً قرآنياً، وذلك حين بحث أنواع الجناس، ومثّل لها ثم قال: وبقية فروع التجنيس لم تأت لها أمثلة في الكتاب العزيز، لما يدل عليه نظمها من التكلف والتصنيع، وقد جاءت أصولها كلها فيه[3].

كذلك فعل العلوي، صاحب كتاب (الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز) في الجناس الكامل، فقال: ليس في القرآن من التجنيس الكامل إلا هذه الآية ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُقْسِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا۟ غَيْرَ سَاعَةٍ﴾[4]، وقال: لا يوجد في القرآن الكريم

(1) الإيضاح في علوم البلاغة 2: 334.

(2) الصناعتين: 272 . 273.

(3) بديع القرآن: 30.

(4) سورة الروم، الآية: 55.

شيء من الترصيع، الذي هو أن تكون كل لفظة من الفصل الأول، مساوية لكل لفظة من ألفاظ الفصل الثاني في الأوزان والقوافي، من غير مخالفة في زيادة أو نقصان، وما ذاك إلا لأنه (القرآن الكريم) جاء بالأخف والأسهل، دون التعمق النادر[1].

وهذا يُفسر اعتراض العلماء على الأخذ بالبديع، طريقاً للكشف عن إعجاز القرآن، وذلك أنهم رأوا ارتباط مذهب البديع، بمسألة الطبع والصنعة، فالجاحظ أوضح طبيعة كلام العرب بأنه بديهة وارتجال وكأنه إلهام، فليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا إجالة فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف المتكلم عنايته إلى الكلام، فتأتيه المعاني ارسالاً وتنثال عليه انثيالاً[2].

ونشأ مبدأ ذمّ التكلف في الصنعة[3]، لأنهم وجدوه ينافي ما عليه الموروث الأدبي العربي، وهو المرجع الذي يقيسون عليه إبداعهم، وربما كان هذا في القرن الثالث الهجري، حين ظهر مذهبان واضحان في الشعر العربي: مذهب أبي تمام الذي كان يُعنى - بتأثير ثقافته الفلسفية - بالتعمق في معانيه، كما كان يُعنى بالبديع، حتى كان يسرف فيه إسرافاً شديداً، ومذهب البحتري الذي لم يكن يأخذ نفسه بفلسفة، ولا بثقافة، حتى كاد يلحق بالأوائل، وهو مع ذلك كان يستخدم بعضاً من محسنات البديع، ولكن دون إسراف أو إفراط.

وقد أشار ابن المعتز الى مذهب أبي تمام، وألمح الى ما قد يجلبه البديع من التكلف، اذا ما أفرط فيه، قال: (ثم إن حبيب بن أوس الطائيّ من بعدهم، شُغف به حتى غلب عليه وتفرغ فيه وأكثر منه، فأحسن في بعض وأساء في بعض، وتلك عقبى الإفراط وثمرة الإسراف)[4]، ومن ثم قال ابن رشيق القيرواني: إن العرب لا تنظر في أعطاف شعرها بأن تجنّس أو تطابق أو تقابل، فتترك لفظة للفظ أو معنى لمعنى، كما يفعل المحدثون، ولكن نظرها في فصاحة الكلام وجزالته، وبسط المعنى وإبرازه، وإتقان بنية الشعر، وإحكام عقد القوافي، وتلاحم الكلام بعضه ببعض[5].

وقد انعكست مسألة الصنعة على الإعجاز البلاغي، فصار علماء الإعجاز يحيلون في

(1) الطراز 2: 356، 3: 356.

(2) البيان والتبيين 3: 88.

(3) البلاغة تطور وتاريخ: 120.

(4) البديع: 1.

(5) العمدة 1: 139.

معرفة الإعجاز، على العرب الأوائل أيام نزول القرآن دون المولّدين، لأن أولئك، كما قال الرمّاني على البلاغة أقدر، لما بيّنا في فطنتهم لما لا يفطن المولدون، من إقامة الإعراب بالطباع[1]. فترتّب على الصنعة وتكلفها، أن انحسر البديع عن ميدان الإعجاز البلاغي، ومن هنا نشأ اعتراض الباقلاّني، وهو من علماء الإعجاز الأعلام، على أخذ الإعجاز من البديع، وفي رأيه أن الناس يمكن لهم أن يتدربوا للبديع، ويتعلموه، أمّا طبيعة الإعجاز نفسه، فهو ما لا سبيل لهم إليه، هذا فضلاً عن أن البديع في الأدب، يدلُّ على التصنع والتكلف، وقد كشف الباقلاّني أن بعض أدباء زمانه، كانوا يهيّئون قوائم من البديع، يستعينون بها في إنشائهم[2].

ثم إن المؤلفات التي وضعت بعد زمن ابن المعتز، سارت على خطاه في التركيز على بلاغة العبارة المقتطعة من سياقها، فبُوّبت محتوياتها تحت اسم البديع على أساس ذلك[3]، وبلاغة العبارة المقتطعة تتعارض مع الموروث الشائع، بأن بلاغة القرآن في نظمه، الذي يتجاوز بناء العبارة الواحدة.وفيما قدّمنا كفاية لبيان الصلة الحميمة بين البديع والشعر، ولبيان أسباب العزوف عن إدخال البديع في حومة الإعجاز البلاغي.

فكرة التحسين البديعي

ونشأت فكرة (التحسين) بالبديع، وارتبطت به، بفعل تصور مفترض، يفصل بين المعنى والأسلوب، فالمعنى ـ ضمن هذا التصور ـ يمكن التعبير عنه بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه، واذا تم التعبير، وكان مطابقاً لمقتضى الحال، واضح الدلالة ـ جاءت وجوه تحسينه بعد ذلك، وهذا هو مفهوم علم البديع عند علماء البلاغة المتأخرين[4].

فالتحسين ـ كما هو واضح من هذا ـ زائد عن المعنى، والمعنى يقوم بدونه، وليست به حاجة اليه في الأصل، ففي قوله تعالى، في قصة سليمان مع الهدهد ﴿فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾[5]. قال الزمخشري (538هـ) وهو من المفسرين الذين اعتنوا ببلاغة القرآن اعتناءً زائداً: قوله ﴿مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ﴾ من جنس الكلام الذي سماه المحدثون البديع، وهو من محاسن الكلام الذي يتعلق باللفظ، بشرط أن يجيء مطبوعاً، أو يصنعه عالم

(1) النكت في إعجاز القرآن: 104.

(2) إعجاز القرآن للباقلاني: 111.

(3) ينظر مثلاً لذلك كتاب الصناعتين: 272 ـ 273.

(4) الإيضاح 2: 334.

(5) سورة النمل، الآية: 22.

بجوهر الكلام، ينظر معه صحة المعنى وسداده، ولقد جاء هاهنا زائداً على الصحة، فحسن وبدع لفظاً ومعنى[1].

وهكذا تهيّأ لبعض العلماء أن أسلوب القرآن الكريم، قد يترك فناً بديعاً لقوة المعنى، ففي قوله تعالى في قصة يوسف، حكاية عن قول إخوته ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾[2]، قيل: ما الحكمة في أنه لم يقل: وما أنت بمصدق، فإنه يؤدي معناه مع رعاية التجنيس؟.

وأجيب بأن في ﴿بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ من المعنى ما ليس في مصدق، لأن معنى قولك: فلان مصدق لي، هو قال لي: صدقت. وأما ﴿مُؤْمِنٌ﴾ فمعناه مع التصديق إعطاء الأمن، ومقصودهم التصديق وزيادة، وهو طلب الأمن، فلذلك عُبّر به.

وكذلك قيل في قوله تعالى: ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴿١٢٥﴾﴾[3] لو قيل: وتدعون، لكان فيه مجانسة. وأجيب عن هذا عدة إجابات، منها إن فصاحة القرآن الكريم ليست لأجل رعاية هذه التكليفات، بل لأجل قوة المعاني وجزالة الألفاظ، وإن مراعاة المعاني أولى من مراعاة الألفاظ، ولو قيل: أتدعون وتدعون. لوقع التباس على القارئ، فيجعلها بمعنى واحد تصحيفاً، وإن التجنيس تحسين، وإنما يستعمل في مقام الوعد والإحسان، لا في مقام التهويل[4].

ويبدو من هذه الإجابات، أنها تنطلق أساساً، من فكرة التحسين الزائد على أصل المعنى، وقد قرن العلماء فيها من حيث لا يشعرون، بين قدرة الله سبحانه وتعالى، وهو القادر على كل شيء، وقدرة المخلوق المضطر في تصريف كلامه.

بلاغة البديع القرآني

إن للبديع في القرآن الكريم شأناً جليلاً، مرتبطاً بالمعنى المراد ارتباطاً، استدعى صفة الإعجاز فيه، فليس هو زائداً عن أصل المعنى، كما هو شأن البديع المتكلّف المصطنع اصطناعاً، ونأخذ أمثلة على ذلك.

---

(1) الكشّاف 3: 144.
(2) سورة يوسف، الآية: 17.
(3) سورة الصافات، الآية: 25.
(4) معترك الأقران 1: 402.

ففي قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ۝ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا ۝ وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰ﴾[1]، طباق بين (أضحك) و (أبكى) وبين (أمات) و (أحيا) وبين (الذكر) و (الأنثى).

والآيات في سياق بيان قدرة الله سبحانه، بأوسع معانيها، وأشمل مظاهرها، وأكمل سلطانها، فليس يقدر سبحانه، على الإضحاك وحده أو الإماتة وحدها، وإنما هو قادر على الشيء وضده، فكان ذكر المقابل أو الضد لا محيص عنه، لكمال القدرة وسعة السلطان، وإن هذا لا يتم إلا بالجمع بين الضدين، وبالحكم بأنه يقدر على الأمرين معاً، فضلاً عن أن الآيات جمعت الطباق البليغ إلى السجع لمجيء المناسبة التامة في أصل الآيات، فالطباق هنا داخل في بناء الآيات، وليس له جمال منفرد، وإنه، بحسب تآزره مع البناء العام، أثار مشاعر خاصة، تنبئ بعظمة القدرة، وسعة السلطان، وعلى هذا لا يمكن الزعم، بأن الطباق يعود الى اللفظ، أو إلى المعنى، كلاً على انفراد.

وكذلك (صحة التقسيم) وهي أن يستوفي المتكلم جميع أقسام المعنى الذي هو آخذ فيه، بحيث لا يغادر منه شيئاً[2]. ومثالها قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾[3] إذ ليس في رؤية البرق إلا الخوف من الصواعق، والطمع في الأمطار، ولا ثالث لهذين القسمين.

وقوله تعالى: ﴿لِّلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ۝ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَٰثًا ۖ وَيَجْعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًا ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾[4]، فهذا التقسيم حاصر، لا مزيد على حصره، مع ما فيه من البلاغة التي ليس وراءها غاية، لأنه في معنى أن الناس، على طبقاتهم واختلاف أحوالهم، على أربعة أصناف: فمنهم من له إناث لا غير، ومنهم ذو إناث وذكور، ومنهم من هو عقيم، لا ولد له من ذكر أو أنثى[5].

وقد جاءت (صحة التقسيم) في الآية، على الوجه الذي تقتضيه بلاغة القرآن، إذ إنها مندرجة في السياق الذي وردت فيه الآية، فقد قال تعالى: ﴿وَإِنَّآ إِذَآ أَذَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِنَّا رَحْمَةً

(1) سورة النجم، الآيات: 43 ـ 45.

(2) بديع القرآن: 65.

(3) سورة الرعد، الآية: 12.

(4) سورة الشورى، الآيتان: 49 ـ 50.

(5) الطراز 3: 106.

﴿فَرِحَ بِهَا وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنسَانَ كَفُورٌ﴾[1]، فلما ذكر سبحانه إذاقة الإنسان الرحمة، وإصابته بضدها، اتبع ذلك أن له الملك، وأنه يقسم النعمة والبلاء كيف أراد، ويهب لعباده ما تقتضيه مشيئته، فيخص بعضاً بالإناث، وبعضاً بالذكور، وبعضاً بالصنفين معاً، ويعقم آخرين، فلا يهب لهم ولداً قط، وتقدم لفظ الإناث، لأن سياق الكلام أن الله تعالى فاعل ما يشاؤه هو، لا ما يشاؤه الإنسان.

فكان ذكر الإناث، اللاتي من جملة ما يشاؤه الإنسان، أهم، والأهم واجب التقديم، ثم لكي يلي ذكر الإناث، وهو بلاء بعرف العرب، ذكر البلاء في الآية السابقة ﴿وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنسَانَ...﴾، فتأخر، لذلك ذكر الذكور، فلما أخَّرهم تدارك تأخيرهم، وهم أحقاء بالتقدم، بتعريفهم بال (الذكور)، لأن التعريف تنويه بالمعرف وتشهير به، فكأنه قال: ويهب لمن يشاء الفرسان الأعلام الذين لا يخفون عليكم.

ثم أعطى، بعد ذلك، كلا الجنسين حقه من التقديم والتأخير، حين قدَّم الذكور على الإناث في قوله ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا﴾، فكان هذا علماً بأن تقديمهن، في الآية أول الأمر، لم يكن لتقدمهن، ولكن لمقتضى آخر[2].

(1) سورة الشورى، الآية: 48.

(2) الكشاف 3: 474 . 457.

المصادر والمراجع

- الإتقان في علوم القرآن، السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر - 911هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت 1987.
- أثر القرآن في تطور النقد العربي الى آخر القرن الرابع الهجري، د. محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط 2/ 1961.
- أثر النحاة في البحث البلاغي، د. عبد القادر، دار نهضة مصر، القاهرة 1975.
- أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني (471هـ) تحقيق ريتر، مطبعة وزارة المعارف، اسطنبول 1954.
- الأسلوب في الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم، د. محمد كريم الكواز، ، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا 1997.
- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، ابن عبد السلام (عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام 660هـ) مطابع دار الفكر، دمشق. (د.ت).
- إعجاز القرآن، الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب - 404هـ) تحقيق أحمد صقر، دار المعارف، 1954.
- الأقصى القريب في علم البيان، التنوخي (محمد بن محمد - من علماء القرن السابع الهجري) مطبعة السعادة، القاهرة 1327هـ.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي (ناصر الدين عبد الله بن عبد الرحمن - 739هـ). تحقيق لجنة من علماء الأزهر، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة (د.ت).
- الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني (جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب - 739 هـ) تحقيق لجنة من علماء الأزهر، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة (د.ت).
- الإيمان، ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الرحيم - 728هـ)، نشر محمد زهير

الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق 1381هـ.

- البديع، ابن المعتز (عبد الله بن محمد ـ 296هـ) تحقيق كراتشكوفسكي، لندن 1935.
- بديع القرآن، ابن لأبي الإصبع المصري (عبد العظيم بن عبد الواحد ـ 654هـ) تحقيق حفني ممد شرف، مكتبة نهضة مصر، القاهرة ط 1/ 1957.
- البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن ابن الزملكاني (كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم ـ 651هـ) تحقيق د. أحمد مطلوب ود. خديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد ط1/ 1974.
- البرهان في وجوه البيان، ابن وهب (إسحاق بن إبراهيم بن سليمان الكاتب ـ 337هـ) تحقيق د. أحمد مطلوب ود. خديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد ط1/ 1967.
- البلاغة تطور وتاريخ، د. شوقي ضيف، دار المعارف ـ مصر 1965.
- البلاغة عند السكاكي، د. أحمد مطلوب، مكتبة النهضة، بغداد ط1/ 1964.
- بنية العقل العربي، دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط2/ 1987.
- بيان إعجاز القرآن، الخطابي (حمد بن محمد بن إبراهيم ـ 388هـ) ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر (د.ت).
- البيان العربي، دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى، د. بدوي طبانة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ط الرابعة 1968.
- البيان والتبيين، الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر ت 255هـ) تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1948.
- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم ـ 276هـ) تحقيق أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة ط2/ 1973.
- تاريخ النقد العربي الى القرن الرابع الهجري، د. محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر 1964.
- تاريخ النقد عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، د.إحسان عباس دار الشروق، الأردن، ط1/ 1993.
- التركيب اللغوي للأدب، د. لطفي عبد البديع، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ط1/ 1970.

- التصوير البياني، د. محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة ط2/ 1980.
- تفضيل النطق على الصمت، الجاحظ، تحقيق د. حاتم الضامن، مجلة المورد العراقية، العدد الرابع 1978.
- التفكير البلاغي، أسسه وتطوره الى القرن السادس، حمادي صمود المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس 1981.
- التلخيص في علوم البلاغة، القزويني، تحقيق عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي - بيروت (د. ت).
- تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي (أبو الحسن محمد بن الحسين - 406هـ) تحقيق محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ط1/ 1955.
- تمهيد في البيان العربي من الجاحظ الى عبد القاهر، د. طه حسين، ضمن (نقد الشعر) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1938.
- جامع البيان في تفسير آي القرآن، الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير - 310هـ) دار المعرفة، بيروت 1989.
- حجج القرآن، الجاحظ، ضمن (رسائل الجاحظ) تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مصر ط1/ 1979.
- الخصائص، ابن جني (أبو الفتح عثمان بن جني - 392هـ) تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت ط2 (د.ت).
- خلق القرآن، الجاحظ، ضمن (رسائل الجاحظ).
- درة التنزيل وغرة التأويل، الخطيب الإسكافي (محمد بن عبد الله - 420هـ) دار الآفاق الجديدة، بيروت ط1/ 1973.
- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني تحقيق محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة 1984.
- الرسالة الشافية، عبد القاهر الجرجاني، ضمن (دلائل الإعجاز).
- الصناعتين، الكتابة والشعر، العسكري (أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل - 395هـ) تحقيق علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر ط2/ 1971.
- الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، د. جابر أحمد عصفور، دار الثقافة، القاهرة 1974.

- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، العلوي (يحيى بن حمزة ـ 749هـ)، مطبعة المقتطف، مصر 1914.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، القيرواني (أبو علي الحسن بن رشيق ـ 456هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت ط4/ 1972.
- العين، الفراهيدي (الخليل بن أحمد ـ 175هـ) تحقيق د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، دار الرشيد، بغداد 1980.
- فخر الدين الرازي بلاغياً، د. ماهر مهدي هلال، دار الحرية، بغداد 1977.
- فلسفة البلاغة، ريتشاردز، ترجمة د. ناصر حلاوي، وسعيد الغانمي، مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت، العددان الثالث عشر والرابع عشر، ربيع 1991.
- الفوائد المشوق الى علوم القرآن وعلم البيان، ابن القيم الجوزية (محمد بن أبي بكر ـ 751هـ) مطبعة السعادة، مصر ط1/ 1327هـ.
- في الميزان الجديد، د. محمد مندور، دار نهضة مصر، القاهرة (د.ت).
- القزويني وشروح التلخيص، د. أحمد مطلوب، مكتبة النهضة، بغداد ط1/ 1967.
- قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، د. محمد زكي العشماوي، دار النهضة العربية، بيروت 1979.
- الكتاب، سيبويه(أبو بشر عمرو بن عثمان ـ 180هـ) تحقيق عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، بيروت (د.ت).
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري(محمود بن عمر ـ 538هـ) دار المعرفة، بيروت (د.ت).
- لسان العرب، ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم ـ 711هـ) دار صادر، بيروت 1955.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير (ضياء الدين نصر الله بن محمد بن مكرم ـ 637هـ) تحقيق د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانة، مطبعة نهضة مصر، القاهرة ط1/ 1959.
- مجاز القرآن، أبو عبيدة (معمر بن المثنى التميمي ـ 210هـ) تحقيق محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، مصر ط1/ 1962.
- المجاز في البلاغة العربية، د. مهدي السامرائي، دار الدعوة، سورية 1974.
- مجمع البيان، الطبرسي (الفضل بن الحسن ـ 548هـ) مطبعة كتابفروشي إسلامية، . طهران ط3 (د. ت).

- معاني القرآن، الأخفش الأوسط (أبو الحسن سعيد بن مسعدة ـ 215هـ) تحقيق د. فائز فارس، الكويت ط2/ 1981.
- معاني القرآن، الفراء (أبو زكريا يحيى بن زياد ـ 207هـ) تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، دار الكتب، القاهرة 1955.
- معترك الأقران في إعجاز القرآن، السيوطي، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، مصر 1969.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الجيل، بيروت (د.ت).
- المعجزة الكبرى، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، مصر 1970.
- المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار الأسدآبادي (415هـ)، الجزء 16 تحقيق أمين الخولي، مطبعة دار الكتب، القاهرة 1960.
- مفتاح العلوم، السكاكي (يوسف بن أبي بكر ـ 626هـ) مطبعة البابي الحلبي، مصر ط1/ 1937.
- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني (الحسين بن محمد ـ 502هـ) تحقيق د. محمد أحمد خلف الله، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر 1970.
- مقاييس اللغة، ابن فارس (أبو الحسين بن فارس ـ 395هـ) تحقيق عبد السلام محمد هارون مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ط2/ 1971.
- المقدمة، ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد ـ 821هـ)، تحقيق علي عبد الواحد وافي، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة ط1/ 1962.
- نظرية المعنى في النقد الأدبي، د. مصطفى ناصف، دار الأندلس، بيروت ط2/ 1981.
- النكت في إعجاز القرآن، الرماني (علي بن عيسى ـ 386هـ) ضمن (ثلاث رسالة في إعجاز القرآن).
- نهاية الإيجاز في معرفة الإعجاز، الرازي (فخر الدين محمد بن عمر ـ 606هـ) تحقيق عبد الرحمن محمد، المطبعة البهية المصرية، مصر 1938.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير (أبو السعادات المبارك بن محمد ـ 606هـ) تحقيق الطاهر الزاوي ومحمد الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة (د. ت).

للمؤلف

1 ـ البارق (قصيدة ـ قصة) بغداد 1973.

2 ـ أسلوب التعقيب في القرآن الكريم. ليبيا 1996.

3 ـ الأسلوب في الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم. ليبيا 1997.

4 ـ علم الأسلوب، مفاهيم وتطبيقات. ليبيا 1997.

5 ـ كلام الله، الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية. دار الساقي بيروت 2003.

6 ـ أحاديث في السور القرآنية ليبيا 2003.

7 ـ قصص الأنبياء للكسائي، تحقيق، مكتبة بن حمودة ليبيا 2004.

تحت الطبع:

- مدخل الى البلاغة والنقد.
- الفصاحة في العربية.
- المبتدأ لمحمد بن إسحاق صاحب السيرة، جمع وتوثيق.

شكلت الدراسات القرآنية الأساس الحضاري العربي، فمنها تفرعت علوم العربية المختلفة، وعليها تأسست أصول البحث، وبها أخت مناهج التفكير، ذلك أن (الكلام الإلهي) فاق عقول سامعيه، وامتلك مدارات تفكيرهم، فجهدوا إلى دراسته وتعمّقه، واكتشاف أسرار تعبيره وأسلوبه. وما زالت الجهود تتوالى، والإسهامات تتعدد، والأفكار تتراكم، وكلها تسعى إلى فهم معانيه، وإدراك دلالاته، واستشراف آفاقه، فكان أن كثرت وجوه إعجازه كثرة أوجبت إفرادها بكتب، وتنوعت تنوعاً يشير إلى اختلاف الثقافات والأقوام.

هذه أبحاث تسعى إلى دراسة الوجه البلاغي من القرآن، بالمنهج البلاغي الذي أرسى قواعده علماء البلاغة العربية، وكذلك بتوظيف بعض الأفكار الحديثة توظيفاً يخدم التعبير القرآني.

البحث الأول (الأصل والعدول، بحث في المجاز القرآني.

البحث الثاني (دلالة البيان القرآني) بدراسة مصطلح (البيان) في الثقافة العربية.

البحث الثالث (الفصاحة وفصاحة القرآن الكريم) مفهوم الفصاحة، كما تداوله العلماء في اللغة، وفي الاصطلاح.

البحث الرابع (النظم المعجز ونظرية النظم) بتفصيل ذلك.

البحث الخامس (نظرة في البديع القرآني) إلى مفهوم البديع.